

إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي

الإصلاح الحسيني

مجلة فصلية متخصصة في النهضة الحسينية وتعنى بالدراسات الدينية

العدد الأول ـ السنة الأولى ١٤٣٤ هـ

الإصلاح الحسيني

إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي

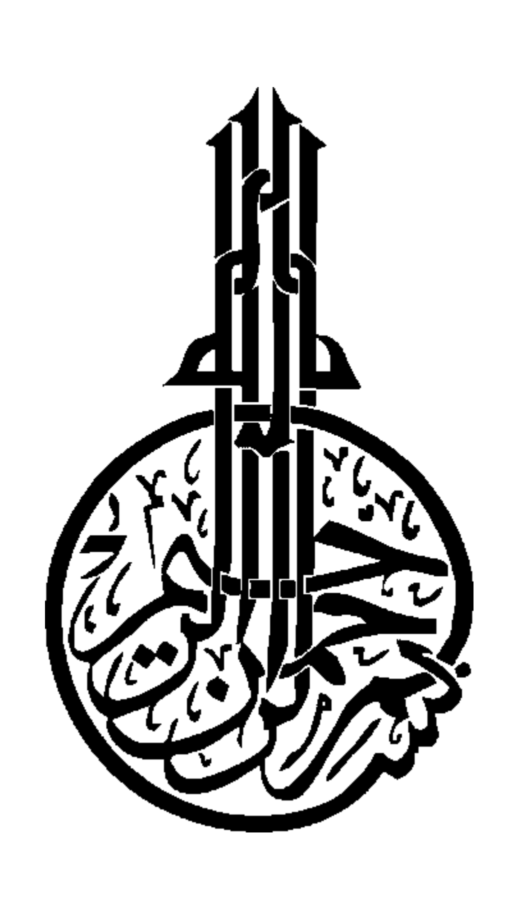
مجلة فصلية

متخصصة في النهضة الحسينية وتُعنى بالدراسات الدينية

تصدر عن

مركز الدراسات التخصصية في النهضة الحسينية في النجف الأشرف

قسم الشؤون الفكرية في العتبة الحسينية المقدسة


بسم الله الرحمن الرحيم

الإصلاح الحسيني

تصدر عن مركز الدراسات التخصصية

في

النهضة الحسينية في النجف الأشرف

قسم الشؤون الفكرية

في

العتبة الحسينية المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلّة:

مجلّة علمية فصلية تخصصيّة تعنى بالبحوث المتخصّصة في مجال النهضة الحسينيّة، وكذا الدراسات العلمية في حقول المعرفة الدينيّة. تصدر عن مركز الدراسات التخصصيّة في النهضة الحسينيّة في النجف الأشرف، التابع لقسم الشؤون الفكريّة في العتبة الحسينيّة المقدّسة.

اهتمام المجلّة:

تهتمّ المجلّة بنشر معالم وآفاق الفكر الحسيني وتسليط الضوء على تاريخ النهضة الحسينيّة وتراثها، وكذا إبراز الجوانب الإنسانية والاجتماعية والفقهية والأدبية في تلك النهضة المباركة.

كما وتهتمّ المجلّة أيضاً باستقطاب ونشر البحوث والدراسات الدينيّة التخصّصية ذات الجوانب التجديديّة والإبداعيّة، وذلك في كافّة الحقول والمجالات، فتمتدّ لتشمل الدراسات القرآنية والعقديّة والفكريّة والتاريخيّة والفقهيّة، وكذا ما يرتبط بالتراث الديني، من الأدعية والزيارات والنصوص الدينيّة بشكل عام.

فالمجلّة تتطلّع لاستيعاب جميع المجالات المهمّة والحسّاسة في أبواب العلوم والمعارف الدينيّة، شريطة أن تكون البحوث والدراسات متضمّنة لجوانب من الإبداع والحداثة والتجديد، مع حفظ روح الأصالة والتأسيس.

أهداف المجلّة:

١ ـ إعطاء رؤية واضحة حول معالم النهضة الحسينيّة من خلال البحوث والدراسات.

٢ ـ نشر أهداف وثقافة النهضة الحسينيّة.

٣ ـ إحياء التراث الديني والحسيني.

٤ ـ فتح نافذة علميّة لتفعيل جانب الإبداع والتجديد والتأصيل الفكري في كافة حقول المعرفة الدينيّة.

٥ ـ الانفتاح على الواقع العلمي والفكري لدى العلماء والأساتذة والمفكرين.

٦ ـ استثمار الأقلام الرائدة، وتطوير الطاقات العلمية الواعدة، واستقطاب البحوث والدراسات والمقالات العلميّة القيّمة لنشرها تعميماً للفائدة.

٧ ـ فسح المجال أمام الباحثين والمفكرين لنشر بحوثهم ودراساتهم، لتكون المجلّة رافداً من روافد تزكية العلم والمعرفة.

٨ ـ التصدّي للإجابة عن الشبهات والإشكاليات والقراءات غير الموزونة حول الدين بصورة عامّة والنهضة الحسينيّة بصورة خاصّة.

ضوابط النشر

تدعو المجلة العلماء والأساتذة والباحثين وكل من لديه اهتمام في مجال الكتابة والتحقيق إلى رفدها بنتاجاتهم القيّمة، على أمل ملاحظة الأمور التالية:

- أن تكون البحوث مرتبطة باختصاص المجلة وأركانها.
- ألا تكون منشورة أو بصدد النشر في كتاب أو مجلة.
- أن تكون ضمن المناهج العلمية المتبعة.
- أن تكون بحوثا مبتكرة وبلغة معاصرة.
- أن يكون البحث على قرص ليزري فيما لو كان منضدا.
- حقوق النشر محفوظة.
- الأفكار المطروحة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- لا تعاد البحوث لأصحابها نشرت أم لم تنشر.
- يخضع ترتيب البحوث لاعتبارات فنية.
- إجراء التعديلات والتلخيصات اللازمة من صلاحيات المجلة.
- للمجلة حق إعادة نشر البحث أو المقال في كتاب أو ضمن كتاب منفصل، مع الحفاظ على نصه الأصلي.
- كل ٢٥٠ كلمة تحسب صفحة واحدة.
- المجلة تتبع نظام المكافآت لأصحاب البحوث.
- تعتبر الأولوية في المجلة للمقالات والبحوث الحسينية.
- المجلة غير ملزمة بنشر ما يقل عن ١٥ صفحة أو يزيد عن ٣٠ صفحة.

المحتويات

كلمة التحرير

❖ لواء الإصلاح

لواء الإصلاح

الشيخ قيصر التميمي

الإفساد في الأرض من الجوانب المظلمة في حياة الإنسان، شاهدته الملائكة، وسجّلته اعتراضاً على قرار استعمار الإنسان للأرض: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[1]، ولم يُخطّئهم الله تعالى فيما شاهدوه، ولكنّه نبّههم على أنهم لم يطّلعوا إلاّ على جانب من جوانب الحقيقة الواسعة، وهناك جوانب أخرى مشرقة في حياة هذا المخلوق العجيب، لم يطّلعوا عليها ولم يحيطوا بها علماً ﴿... قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[2]، ثم بيّن لهم أن الإنسان الخليفة هو الذي سوف يحمل الأمانة ويتحمّل المسؤولية الكاملة، وأنه سيتصدّى بجدارة عالية وتضحية وتفانٍ لعلاج ظاهرة الفساد والإفساد الملحوظة بوضوح في حياة البشر؛ ذلك كلّه عن طريق الاصطفاء الخاص، وتزويد الخليفة المصطفى بعلوم الدين ومعارف الكون وسُبل الإصلاح ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ...﴾[3]، وقد قام هذا الخليفة بأداء دوره وحمل راية الهداية ولواء الإصلاح.

فالإصلاح في الأرض هدف الخلفاء الإلهيين، من الأنبياء والمرسلين والأوصياء والصالحين ﴿... إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ...﴾[4]، فجاء

كل مصلح منهم مكمِّلاً لما قام به خليفة الله السابق له.

وقد جاءت النهضة الحسينية الخالدة امتداداً طبيعياً لتلك المسيرة الإصلاحية المباركة، فحملت الأهداف ذاتها، ووقفت بوجه المفسدين ﴿...فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ...﴾[٥]؛ فأعلن الإمام الحسين عليه السلام ذلك الهدف الإلهي بوضوح حينما قال: «... **وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي**»[٦]، فإصلاح الأمة كان الهدف الأساس والغاية الأمّ من نهضته عليه السلام.

ونحن وإن كنا نؤمن بأن أهداف النهضة الحسينية واسعة الأبعاد مترامية الأطراف: فمنها ما يرتبط بالغيب، ومنها ما يرتبط بالأبعاد الرسالية، ومنها ما يتعلّق بالجوانب القيادية والسياسية وسُبل التصدّي لإقامة حكم الله تعالى في الأرض، ومنها ما يتعلّق بكونه عليه السلام قدوةً وأسوةً للأمة في طريق الحرية والجهاد ومواجهة الظلم والفساد.

ولكن لا ينبغي الارتياب في أن للكوفة والنجف الأشرف بصورة عامّة دورها المؤثر في انطلاق النهضة الحسينية، وقد أدرجها الإمام الحسين عليه السلام بوضوح في قائمة أهداف نهضته المباركة، حينما كان يستقبل كتب أهل الكوفة ورسائلهم، وكان قد حمل عليه السلام بعض مضامين تلك الكتب على محمل الجدّ؛ وبناءً منه على ذلك الأساس بعث سفيراً من أهل بيته يحمل كتاب النهضة ويطالبهم بالبيعة.

وفي هذا الضوء، أعلن عليه السلام كوفة العراق مقصداً لحركته؛ لما وجده من الأهلية والكفاءة في هذه البلاد المقدّسة، كونها حاضنةً لفكر علي عليه السلام وحبّه وحبّ أهل بيته، محارِبةً للفكر الأموي ومعارضةً له.

وتعزيزاً لهذه النظرة الحسينية الثاقبة، لما سوف تضطلع به الكوفة والنجف الأشرف من دور مرجعي وريادي في الإسلام والأمّة الإسلامية

بصورة عامّة، وفي مجال إحياء مبادئ النهضة الحسينية الإصلاحية بصورة خاصّة، باشرت العتبة الحسينية المقدّسة في العمل على فتح نافذة للتواصل العلمي والفكري والثقافي مع النجف الأشرف؛ وذلك لما تتميّز به النجف من آفاق علمية ومعرفية ضاربة في أعماق التاريخ.

وهكذا انبثق عن ذلك العمل المبارك مركز علمي تخصّصي، يُعنى في الدرجة الأولى بما يرتبط بمعالم النهضة الحسينية، ويمتدّ أيضاً إلى آفاق المعارف الدينية الأخرى، كعلوم العقيدة والتفسير، والتاريخ والسيرة، والفقه وغير ذلك.

وقد حمل هذا المشروع الحسيني اسم (**مركز الدراسات التخصصية في النهضة الحسينية**)، ويستند هذا المركز المبارك ـ في منهجه العام ـ إلى ركائز الأصالة والعمق المعرفي وقداسة التراث الديني من جهة، ويحمل بالمستوى ذاته روح الحداثة والتجديد والإبداع.

وكما ألمحنا، فإن مركز الدراسات هذا أُسّس ليحمل على عاتقه تحقيق وإنجاز جملة من المهامّ والأهداف الإسلامية والدينية السامية، نذكر منها على سبيل الإيجاز:

١ـ إحياء ونشر تراث النهضة الحسينية.

٢ـ دراسة معالم ومبادئ وأهداف النهضة الحسينية.

٣ـ انفتاح العتبة الحسينية المقدّسة على الجانب الفكري والواقع العلمي الثّر، والطاقات العلمية والأدبية في النجف الأشرف.

٤ـ تأليف الكتب والموسوعات، وكتابة المقالات والبحوث والدراسات العلمية التخصّصية، فيما يرتبط بأهداف النهضة الحسينية، وكذا المعارف الدينية عموماً؛ بغية نشرها وتعميم فائدتها.

٥ـ استقطاب الكتابات والبحوث والدراسات العلمية، فيما يرتبط بالمجال ذاته.

٦ـ الاعتناء بالكفاءات والطاقات الحوزوية والأكاديمية، التي لها دور فاعل في تلك المجالات، وتوظيف جميع تلك الطاقات لرفد الجوانب الفكرية والعلمية في العتبة الحسينية المقدّسة، والعالم الإسلامي عموماً.

٧ـ فسح المجال أمام الباحثين والمفكرين لنشر بحوثهم ودراساتهم وكتبهم القيّمة.

٨ـ الوقوف أمام الهجمات المنظمة والشبهات المغرضة، التي تثار بوجه الدين عموماً والنهضة الحسينية بصورة خاصة.

٩ـ توظيف كافة السبل والآليات العلمية والفنية؛ للعمل على بيان وإيضاح المباني والأسس الصحيحة لمعرفة معالم الدين ومبادئ النهضة الحسينية، وذلك عن طريق التحقيق والطباعة والنشر بواسطة الوسائل المتبعة في حقل التواصل العلمي، كالمجلّة والكتاب ومواقع الإنترنيت وغيرها.

وسيراً في سبيل إنجاز تلك الأهداف العظيمة والنبيلة انبثق عن مركز الدراسات مجلّة متخصّصة، تتطلّع لحمل مبادئ الربيع الحسيني المبارك، فهي مجلّة تخصّصية تُعنى بمعالم النهضة الحسينية، وكذا تمتدّ لتشمل الدراسات الدينية بصورة عامة.

وقد حملت المجلّة عنوان (الإصلاح الحسيني) لتكون الرائدة في مسيرة:

- الإصلاح: «خرجت لطلب الإصلاح»[٧].
- التغيير: «وأنا أحق مَن غيّر»[٨].
- الفتح والانفتاح على الأمة: «ومَن لم يلحق بي لم يدرك الفتح»[٩].
- إبراز أحقيَّة أهل البيت عليهم السلام بالإمامة والخلافة: «إنا أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، وبنا يفتح الله وبنا ختم الله، ويزيد رجل فاسق شارب الخمر قاتل النفس المحترمة، ومثلي لا يبايع مثله»[١٠].

- ترسيخ جوانب الإيمان والهداية في الأمة: «**فإن تجيبوا دعوتي وتطيعوا أمري أهدكم سبيل الرشاد**»[11].
- رسم خارطة التضحية والعزة والإباء أمام الأحرار والثائرين: «**هيهات منا الذلة**»[12].

ولكن، قد يجول تساؤل في الخواطر عن فائدة إصدار كتاب أو مجلّة، ونحن نعيش عصراً تتسارع فيه فتوحات وإنجازات الثورة الرقمية، وتتشعّب فيه طرق التواصل الاجتماعي والعلمي، وقد قطع دعاة العولمة في هذا المجال شوطاً كبيراً لصناعة قريتنا العالمية الواحدة، وطريقهم حافل بالتقدّم والنجاحات المتواصلة.

وفي هذا الخضمّ، يكاد الكتاب ـ وكذا المجلّة وكلّ مقروء على ورق ـ أن يصنّف عالمياً في ذيل قائمة وسائل التواصل العلمي والثقافي والاجتماعي.

وهذا تساؤل مشروع وجادّ، ويحمل جانباً كبيراً من الصواب والواقعيّة، وهو ما يضع مجلّتنا أمام مسؤولية كبيرة؛ فلا بد أن تُعطي للقارئ والمتلقّي زخماً كبيراً فيما يتطلّع إليه من إنجازات علميّة، تواكب التحوّل والتطوّر المتسارع الذي يشهده واقعنا المعاصر؛ لكي تخلق آفاقاً واسعة في مجال التواصل، تتناغم مع مسيرة التقدّم والتطوير.

ومن هذا المنطق؛ ينبغي أن نتحدّث وبوضوح عمّا نريد وما لا نريد من مجلّتنا هذه، في سبيل نيل الأهداف وبلوغ الغايات، وفي هذا الضوء نقول:

لا نريد أن نملأ رفّاً أو صندوقاً في مكتبة لا زال فارغاً...

ولا نريد أن تُطلق مجلّتنا صوتاً يرجع إلينا صداه ولا يسمعه غيرنا...

كما لا نريدها مجلّة تقليديّة تلوك ما جادت به أفكار وأقلام السابقين...

ولا نريدها أيضاً أن تحمل بين جوانبها أفكاراً تعبت العيون من مطالعتها...

وإنما يقودنا الأمل في أن تصنع هذه المجلّة المباركة طريقاً ومنهجاً ومدرسة جديدة، تُسهم بفاعلية في مجال الإبداع والتجديد، وإحداث نقلة نوعية في منهج الكتابة والتفكير، والاستدلال والبحث العلمي.

خصوصاً ونحن نعيش في فترة ـ ولا أريد الافتتاح متشائماً ـ قاربت أو كادت أن تقارب في ركودها العلمي الحقبة التقليدية التي عُرف بها الواقع العلمي بعد وفاة الشيخ الطوسي رحمه الله إلى زمن ابني زهرة وإدريس الحلّي، والتي لم تخلُ مع ذلك من علماء حملوا الأمانة إلى من جاء بعدهم.

ولا أريد أن أقف عند أوجه المقاربة بين الفترتين، ولكننا نلاحظ بوضوح الجوانب التقليدية في مناهج التفكير ونظريات المعرفة، وكذا التقليد ـ بل الجمود القاتل أحياناً ـ في المفاصل الفكرية والعقديّة، بما قد يتماشى مع عصر المحقّق الطوسي أو العلامة الحلّي، وهكذا الحال فيما نلاحظه ونعيشه من المناهج والطرق التقليدية في مجال التدريس والتعليم، والبحث والاستدلال الفقهي والأصولي، فضلاً عن الجوانب الأخرى في مفاصل العلوم والمعارف الدينية، كعلوم القرآن والتاريخ وغيرهما.

وهنا نجد أنفسنا ملزمين بالتنويه إلى أن كلامنا هذا لا يُراد به الاستنقاص أو التقليل ـ معاذ الله ـ من قيمة الإنتاج العلمي والجهود الكبيرة والمتضافرة، التي يبذلها العلماء والأساتذة والمفكّرون في هذا المجال؛ فإن هناك محاولات جادّة ومساهمات مشكورة في سبيل التجديد والإصلاح والتطوير، فلسنا الوحيدين في هذا الطريق، بل هناك مَن سبقنا، وهناك مَن لا زال يعمل جاهداً في الطريق ذاته.

ولكن مع ذلك كلّه، نعتقد أننا في بداية الطريق، فنحن بحاجة إلى تكاتف الجهود، وتوظيف الطاقات والإمكانات في هذا السبيل، سائلين المولى عز وجل أن يوفّق مجلّة الإصلاح الحسيني للتقدّم والتواصل والاستمرار فيما أزمعت على تحقيقه من أهداف وغايات.

وأخيراً، يحدونا الطموح والأمل في أن يكون للعلماء والمفكّرين، والأساتذة والباحثين دورهم الفاعل ومشاركاتهم الجادّة لإنجاح هذا المشروع المبارك، عن طريق رفدهم هذه المجلة الفتيّة بالأبحاث والتحقيقات والدراسات العلمية، التي تُساهم في إنجاحها وأداء رسالتها.

ومن الله تعالى نستمدّ العون والتوفيق

(١) سورة البقرة: ٣٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ٣١.

(٤) هود: ٨٨.

(٥) الأعراف: ٥٦.

(٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٢٩.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٤، ص٣٠٤.

(٩) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص١٥٧.

(١٠) الكوفي، أحمد بن أعثم، الفتوح: ج٥، ص١٤.

(١١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٣٩.

(١٢) الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج: ج٢، ص٤٤.

بحوث ومقالات
في آفاق الفكر الحسيني

- ❖ الشعائر الدينية وانطباقها على المراسم الحسينية
- ❖ عاشوراء الحسين عاشوراء الشيعة

الشعائر الدينية وانطباقها

على المراسم الحسينية

آية الله الشيخ محمد السند[1]

تمهيد

من العناوين والموضوعات المهمة التي كثر الحديث والجدل حولها ــ وفي مناسبات كثيرة ومواطن عدّة ـ هو موضوع الشعائر والطقوس والمراسم الدينية، وتطبيقاتها المختلفة، كمظاهر إحياء المواليد، ومراسم الاحتفالات والمناسبات الدينية العامّة، والاحتفاء بأيام الإسلام الخالدة، كذكرى المبعث النبوي الشريف، والإسراء والمعراج، وذكرى يوم المباهلة، وواقعة الغدير، وإحياء المراسم الحسينية، والاهتمام بالأماكن الجغرافية والآثار المكانية الخالدة وعمارتها، والاختلاف إليها وزيارتها والتبرّك بها، سواء التي ضمت بين جنباتها الأجساد الطاهرة للنبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، والأنبياء والأولياء والصالحين، أو التي شهدت مواقع ومناسبات إسلامية مشهورة، كموضع غزوة بدر، وموضع غدير خمّ، وغار حراء، والمساجد التي تشرفت بصلاة النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته فيها، وما شابه ذلك.

لقد دخلت بعض مفردات هذه الشعائر الدينية ـ أو جميعها ـ كأحد أبرز

مواضع الخلاف المذهبي والطائفي، وكذلك أصبحت معياراً للدخول في الإسلام أو الخروج منه، واتُهمت على أساس الإيمان بها وممارستها طوائف عديدة بالشرك أو الكفر أو الزندقة، لاسيما شيعة أهل البيت عليهم السلام الذين تحملوا الكثير في سبيل إحياء شعائر أهل البيت عليهم السلام، والتبرك بآثارهم وزيارتها وعمرانها.

فبحث الشعائر من الأبحاث المهمة والحساسة؛ لوقوعها في دائرة الجدل والأخذ والرد، وكثرة ما يثار حولها من إشكالات وتساؤلات، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى؛ فإن مسألة الشعائر الدينية لم تبحث بالتفصيل كقاعدة كلامية أو فقهية سوى ما يذكر هنا وهناك بشكل متناثر وفي أبواب فقهية متعددة؛ فلذا كان من الضروري تسليط الضوء على هذه القاعدة، وبيان حقيقتها وحكمها وحدود موضوعها، ومعرفة المجال الفقهي الذي تنتمي إليه، والتعرف على أدلتها الشرعية، ومن ثُمَّ تطبيقها على الشعائر والمراسم الحسينية التي تُعدّ الفرد الأبرز والأهم من بين أفراد وتطبيقات الشعائر الدينية.

حقيقة الشعائر الدينية

لقد تقرر في علم الفقه وأصوله أنّه لمعرفة حكم من الأحكام، لا بد ـ أولاً ـ من بيان موضوع ذلك الحكم ومتعلّقه، وهو الفعل المطلوب حصوله في الخارج إذا كان الحكم وجوباً، أو الفعل اللازم تركه إذا كان حراماً، وبيان الموضوع يبدأ أولاً من بيان المعنى الموضوع له في اللغة، ومعرفة حدوده وقيوده، وهل أنّ الشارع تصرّف بهذا الموضوع، فنقله عن معناه اللغوي إلى معنى جديد ـ وهو ما يعبر عنه بالحقيقة الشرعية ـ أم أنّه أضاف له قيوداً جديدة، أم تركه على حاله؟

وهذا البحث يكتسب أهمية كبيرة في الأبحاث الفقهية؛ لأنه في أي

مبحث فقهي ينبغي دراسة العناوين الواردة في ألسنة الأدلـة لمعرفـة الحـال، وهل أنّها باقية على وضعها اللغوي، أو أنّ الشـارع تصـرّف فيهـا، وأصـبحت لها حقيقة شرعية؟ وسبب أهمية البحث هو أنه: إذا كـان العنـوان باقيـاً علـى وضعه اللغوي؛ أمكن التمسّك بإطلاق معناه اللغوي، وأمّا إذا نُقل من قبـل الشـارع إلى معنى آخر، وحقيقة معيّنة جديدة، فيجب لمعرفة تلك الحقيقة الاعتمـاد علـى ألسنة الأدلة الشرعية، وليس لنا الرجوع إلى الوضع اللغويّ الأوّليّ.

وقد ذكر علماء الأصول أنّ العناوين التي ترد في الأدلة، ولم يدلّ دليـل على كونها نُقلت إلى معنى آخر؛ فهي باقية على معناها اللغويّ.

وبما أن مفردة الشعائر واردة في لسان عدد من الأدلة الشرعية، كالآيـات القرآنيـة وغيرهـا مـن الأدلـة؛ فينبغـي تقريـر مفـاد هـذا الموضـوع وحـدوده وقيوده وما يشترك معه في الحقيقة، فنبدأ بدراسة الشعائر لغةً واصطلاحاً في المفهوم العرفي، وفي أقوال العلماء.

معنى الشعائر في اللغة

وردت لفظة: الشعيرة والشعار والشعائر في كتب اللغة؛ فقد قال الفراهيدي فـي العين: «وتقول: أنت الشعار دون الدثار. تصفه بالقرب والمودّة، وأشـعر فـلان قلبـي هماً، أي: ألبسه بالهم حتى جعله شعاراً للقلب.

وشعرت بكذا أشعر شعراً... ومنه: ليت شعري، أي: علمي، وما يشعرك، أي: ما يُدريك.

ومنهم مَن يقول: شعرته، أي: عقلته وفهمته...

والمشعر: موضع المنسك من مشاعر الحج... وكذلك الشـعارة مـن شـعائر

الحج، وشعائر الله: مناسك الحج، أي: علاماته»[٢].

فالشعائر عند الخليل مفردها شعارة وشعيرة، ثم يضيف: «والشعيرة أيضاً: البدنة التي تهدى إلى بيت الله، وجمعت على الشعائر، تقول: قد أشعرت هذه البدنة لله نسكاً. أي: جعلتها شعيرة تهدى، ويقال: إشعارها أن يجأ أصل سنامها بسكين، فيسيل الدم على جنبها، فيعرف أنها بدنة هدي»[٣].

وقال ابن فارس: «الشعار: الذي يتنادى به القوم في الحرب؛ ليعرف بعضهم بعضاً، والأصل قولهم: شعرت بالشيء إذا علمته وفطنت له، وليت شعري، أي: ليتني علمت... ومشاعر الحج مواضع المناسك، سميت بذلك؛ لأنها معالم الحج. والشعيرة واحدة الشعائر، وهي أعلام الحج وأعماله»[٤].

وقال الجوهري: «والشعائر: أعمال الحج، وكل ما جعل علماً لطاعة الله تعالى... والمشاعر: الحواس... وأشعرته فشعر، أي: أدريته فدرى»[٥].

وقال الزجّاج في شعائر الله: «يعني بها جميع مُتَعبّداتِ الله التي أَشْعرها الله، أَي: جعلها أَعلاماً لنا، وهي كل ما كان من موقف أَو مسعى أَو ذبح، وإِنما قيل: شعائر لكل علم مما تعبد به؛ لأَن قولهم: شَعَرْتُ به. علمته؛ فلهذا سُمّيت الأَعلام التي هي مُتَعبّداتِ الله تعالى شعائر»[٦].

ومن خلال كلمات هؤلاء اللغويين، يمكننا الخروج بنتيجة مفادها: أنّ موارد استعمال مفردة الشعيرة والشعار هي موارد الإعلام الحسّي، والإفصاح بطريقة حسيّة شاخصة عن معنى أو حكم أو سلوك معيّن، وهو ما نسمّيه بالشعار أو الشعيرة، وإن جعلها بعض اللغويين مرتبطة بمناسك الحج خاصة.

وقد تُضافُ الشعائر إلى لفظ الجلالة (الله)، فنقول: «شعائر الله»، كما في قوله تعالى: ﴿ذلكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ الله فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوب﴾[٧]، وقد

تضاف إلى المذهب، فيقال: شعائر المذهب، وتضاف إلى الحسين عليه السلام، فتسمّى بالشعائر الحسينيّة، وقد تضاف إلى الدين، فتُعرف باسم شعائر الدين، وشعائر الإسلام.

وهذه الإضافات ما هي إلاّ تفريعات وتطبيقات لنفس القاعدة الواحدة.

موضوع الشعائر في أفق العرف

إنّ موضوع الحكم كما يبحث عنه في أفقه اللغوي؛ لبيان معناه الذي وضع له اللفظ، وموقف الشارع من هذا الوضع، كذلك هناك مرحلة يمرّ بها موضوع الحكم، وهي ما يعبّر عنه بالوجود الخارجي للموضوع في أفق العرف والعقلاء، وما يعتبرونه ويقننونه في هذا الصدد، والذي يعدّ هذا التقنين العرفي هو الموجد والمحقق للموضوع في الخارج، وهو بمثابة الوجود التكويني للموضوع في ذهن العرف.

لكن هذا التقنين والتطبيق العرفي للموضوع يمكن أن تطاله يد التشريع الإلهي بالتغيير أو التضييق أو التوسعة، كما حصل لبعض الموضوعات الشرعية، مثل موضوع الطلاق الذي لم يتدخل الشارع في حقيقته ومعناه اللغوي، وإنّما تصرّف في وجوده العرفي، فرفض بعض الصيغ المحققة له عند العرف، كقول الزوج: طلقت امرأتي، أو أطلّقك، وغيرها، وأقرّ ألفاظاً وصيغاً خاصة، مثل: أنت طالق، بصيغة اسم الفاعل.

وأمّا إذا لم يتصرف الشارع في موضوع الحكم في هذه المرحلة، فالقاعدة الأولية تقتضي أن يبقى على وجوده عند العرف والعقلاء، وهو بمثابة الرضا به الإمضاء له.

وفي محلّ البحث، فإنّ موضوع الشعائر الوارد في عموم بعض الأدلة،

كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلا الْهَدْيَ وَلا الْقَلائِدَ وَلا آَمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا﴾[٨]، وقوله ﷻ: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾[٩]، وغيرها من الآيات، والتي يظهر منها أنّ الشارع لم يتصرف في مرحلة التطبيق الخارجي لموضوع الشعائر، فما يختاره عرف المتشرعة ويتسالمون عليه من سلوك ما، أو ممارسة فعلية، أو ما يحتفون به من مَعْلَمٍ جغرافي أو رمزي، فيتفشَّى وينتشر ويتمُّ تداوله واستعماله، ويُجعل تبياناً وعلامة وإعلاماً حسياً لمعنى من المعاني الدينية، يكون من مصاديق الشعائر وتتجسّد فيه ماهيتها، فالشعيرة والشعار علامة وضعية حسية، لها نوع من الاقتران والربط والعلقة الاعتبارية ـ عند العرف والعقلاء ـ بينها وبين معاني واعتبارات دينية خاصة؛ لغرض إبرازها والاحتفاء بها.

الشعائر وعلاقتها بمناسك الحج

إنّ مفردة الشعائر ـ كما هو واضح ـ قد وردت في آيات عديدة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[١٠]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلا الْهَدْيَ وَلا الْقَلَائِدَ وَلا آَمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا﴾[١١]، وكان سياق الحديث في هذه الآيات عن مناسك الحج وأفعاله وما يرتبط به؛ مما جعل بعض العلماء من أهل السنة يذهب إلى أنّ الشعائر مختصة ببعض مناسك الحج أو جميعها، ولا تشمل هذه القاعدة بقية الأبواب الفقهية، بل ورد عن ابن عباس، أنه قال: «إنّ الشعائر مناسك الحج»[١٢]، وخصّها أبو

عبيدة، والزجاج بالهدايا المشعرة لبيت الله الحرام[١٣]، فيما ذهب الماوردي والقاضي أبو يعلى إلى أنّ الشعائر هي أعلام الحرم، نهاهم أن يتجاوزوها غير محرمين إذا أرادوا دخول مكة[١٤].

ولكن هذا الرأي لم يكن سديداً؛ لأن مجرد وجود قرينة السياق لا تصلح دليلاً فيما لو وجد ما يعارضها من أدلة واستظهارات؛ ولذلك ذهب بعض العلماء من أهل السنة إلى أن قاعدة الشعائر لها دائرة أوسع من مناسك الحج وما يرتبط به، ففسّر عطاء شعائر الله بأنها جميع فرائضه، فقال ـ حين سئل عن قوله تعالى: ﴿لاَ تُحِلُّواْ شَعَائِرَ اللّهِ﴾ ـ: «**حرمات الله: اجتناب سخط الله، واتباع طاعته، فذلك شعائر الله**»[١٥]، وارتضى ابن جرير الطبري ما ذهب إليه عطاء من توجيه وتفسير؛ لأن الشعائر حسب رأيه هي المعالم؛ فيكون معنى الكلام: يا أيها الذين آمنوا لا تستحلوا ـ معالم الله، فيدخل في ذلك مناسك الحج وغيرها من حدود الله وفرائضه، وحلاله وحرامه؛ لأن كل ذلك من معالمه وشعائره التي جعلها أمارات بين الحق والباطل، يعلم بها حلاله وحرامه وأمره ونهيه، ولا حجة لمَن يرى التخصيص[١٦].

وذهب إلى التعميم الحسن البصري، فعدّ الشعائر دين الله كله[١٧]، وقال القرطبي في معناها: «**وهو كل شيء لله تعالى فيه أمر أَشعر به وأَعلَمَ... فشعائر الله أعلام دينه**»[١٨].

وأمّا علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فلم يقيد القاعدة منهم سوى الشيخ النراقي قدس سره في (عوائد الأيام)[١٩]، فكل مَن تعرّض إلى الحديث عن القاعدة قال بعموميتها، كالشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره الذي ذهب إلى أنّ قبور الأئمة قد شعّرت، فهي من الشعائر، فتجري عليها أحكام المساجد[٢٠]، ومن الذين عمموا الشعائر الشيخ صاحب الجواهر قدس سره؛ حيث

ذهب إلى التعميم عند حديثه حول حرمة تنجيس الأضرحة المقدسة والمصحف ووجوب تطهيرهما، فقال: «**وهو جيد فيهما، وفي كل ما عُلم من الشريعة وجوب تعظيمه وحرمة إهانته وتحقيره**»[٢١]، ويتبين كذلك تعميم الشعائر من فتوى الميرزا النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ في مسألة الشعائر الحسينية، والتي عبر عنها بأنها شعائر الله، واستدلّ لها بآية: ﴿**ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ**﴾[٢٢]،[٢٣]، ويظهر من السيد الحكيم قُدِّسَ سِرُّهُ عدم تخصيصه الشعائر بباب معين؛ وذلك عند الحديث عن الشهادة الثالثة (أشهد أنّ علياً وليّ الله) في الأذان والإقامة؛ حيث مال إلى وجوبها، لا من باب أنها جزء من الأذان، بل من باب أنّها أصبحت شعاراً للمذهب ورمزاً له، قال: «**بل ذلك ـ في هذه الأعصار ـ معدود من شعائر الإيمان ورمز التشيع؛ فيكون من هذه الجهة راجحاً شرعاً، بل قد يكون واجباً، لكن لا بعنوان الجزئية من الأذان**»[٢٤].

هذه باقة من أقوال العامة والخاصة، تثبت بأن الشعائر لا تختص بمناسك الحج أو العبادات، وإنما لها شمول لكلّ الأحكام والأمور الدينية، وما يمكن أن يقال في توجيه التعميم وتكييفه صناعياً: هو ما تقدّم من أنّ الشعيرة والشعار قاعدة تمثّل الجانب الإعلامي والإعلائي لفعل أو سلوك عبادي، فهي صفة عارضة طارئة على ذلك الفعل، لا أنها عينه، فهي مثل ما لو قلنا: الإنسان أبيض، والإنسان قائم. فالبياض والقيام ليست هي الماهية النوعية للإنسان، بل هي من عوارضه التي يمكن أن تزول عنه، فموضوع الشعائر أمر ثانوي آخر غير موضوع الفعل أو السلوك نفسه، فلا اتحاد بينهما من جهة الموضوع.

من هنا؛ لو أريد أن تكون الجنبة الإعلامية سمة بارزة لبعض مناسك الحج فلا يعني أنّ الشعائر هي الأفعال والمناسك نفسها، كما قد يفهم من

قوله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾[٢٥]، بل هذه المناسك والأفعال من تطبيقات المعنى العام لموضوع شعائر الله، ومن الآية المتقدمة نفسها يمكننا فهم عدم انحصار الشعائر في مناسك الحج، بقرينة (مِنْ) التبعيضية الدالة على كون الشعائر أعم من أعمال الحج، كما توجد روايات تُبيِّن افتراق الشعيرة في البُدْن، عن وجوب أصل البدن أو غيرها من أنواع الهدي، منها: ما يدل على استحباب أن يكون الهدي أقرن سميناً، فعن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام أنه سُئل عن الأضحية، فقال: «**أقرن، فحل، سمين، عظيم العين والأذن**»[٢٦]، وهو نوع من أنواع تعظيم شعائر الله، ومن الروايات ما دل على أن يكون الهدي مما حضر عرفة[٢٧]، وفيه من الدلالة على التبليغ والدعاية والترويج لفريضة الحج ما لا يخفى.

فالشعيرة ـ من حيث الحقيقة والموضوع والمتعلّق ـ تختلف عن الأفعال الأصلية للعبادة كمناسك الحج مثلاً.

نعم، سمّيت مناسك الحج مشاعر دون غيرها من العبادات؛ من جهة أنّ الحج يمثّل مؤتمراً عالمياً ومكاناً واحداً يجتمع فيه المسلمون من كل لونٍ وعرقٍ ولغةٍ، فيصبح كلُّ ما يمارسونه من أعمال ـ بصفتها المجموعية ـ يحوي جانباً إعلامياً يُبيِّن عظمة هذا الدين، ويُظهر سمة المحبة والألفة بين أفراد الأمة الإسلامية.

خصائص وسمات الشعائر الدينية

من خلال ما تقدم من أبحاث، ظهرت بعض سمات وخصائص هذه الشعائر الدينية، مثل كونها تمثّل فقرة الإعلام في الفقه والدين الإسلامي، وكذلك ظهر أنّ معنى الشعائر ووجودها اتّخاذي واعتباري، أي: حسب

اتّخاذ العرف واعتباره، فقبل أن يتواضع عليها العرف والمتشرعة ويتخذوها، لا تكون شعيرة ومشاعر، بل تتخذ شعيريّتها بعد أن تنتشر وتتفشّى ويُتداول استعمالها، وتصبح بشكل رسمي شعيرةً وشعائر، ويشملها عموم الآيات المتقدمة: ﴿لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾، و﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ﴾، وقد بقيت عدة سمات وخصائص امتازت بها الشعائر الدينية، يمكن إجمالها في النقاط التالية:

أولاً: إنَّ الشعائر تتضمّن في متعلّقها سمة ازدياد العلو والسُمو للإسلام والمسلمين، وهي تختلف عن جهة الإعلام والنشر ـ وإن كانت هي إحدى نتائجه ـ وهذه السمة موجودة في لسان الأدلّة أيضاً، كقوله تعالى: ﴿ذلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شعَائِرَ الله﴾، فالتعظيم هو العلوّ والرفعة والسموّ، وكذا في﴿لا تُحِلُّوا شَعائِرَ الله﴾، أي: لا تبتذلوها، ولا تستهينوا بها.

ثانياً: إنّ مسألة إقامة الشعائر وتعاهدها والمداومة عليها وإحيائها، لا تخصّ القيادة الدينية والمرجعية وأجهزتها فحسب، وإنّما تضطلع بمهمة إقامتها جميع طبقات وشرائح المجتمع الإسلامي؛ فلذا ناسب إدراجها في باب الفقه الاجتماعي، من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تندرج تحت الفقه السياسي أو غيره من الأبواب.

ثالثاً: إنّ وجود الشعيرة متقوم بالوضع والاعتبار، فهي علامات موضوعة لمعانٍ معيّنة، وهذه العلاقة التي تنشأ بينها وبين ما وضعت له، بعضها يكون شديداً؛ بحيث تكون علاميّة هذه الشعيرة عليه واضحة لدى كل الأذهان، وبعضها تكون علاميّته معروفة في مكان معين وعند طائفة من الناس، أو شريحة من الشرائح، وهذه الخصيصة للشعائر الدينية مؤثرة في أحكامها من حيث التعظيم وعدم الاستهانة.

رابعاً: إنّ الشعائر الدينية بما أنها علامة على معان دينية سامية، وهذه

المعاني يختلف بعضها عن البعض الآخر قدسيةً وتعظيماً؛ فتختلف الشعائر الدالة على هذه المعاني تبعاً لذلك، فمثلاً: الهاتِكُ لحرمة الكعبة يُحكَم عليه بالارتداد والقتل، بخلاف الهاتك لحرمة المسجد الحرام؛ فلا يحكم عليه بالكفر(٢٨)، وهذا الاختلاف في الحكم بين الكعبة كشعار، وبين المسجد الحرام كذلك، من أوضح الأدلة على ما ذكر في المقام، فالشعائر تختلف في الأهمية والمنزلة بحسب المعنى الذي تدلّ عليه، وهذا بدوره يؤثر على تعظيم هذه الشعائر.

خامساً: مصداق عناوين الشعائر الدينية يجب أن يكون مصداقاً مُحلّلا في نفسه بالحلّية بالمعنى الأعمّ، الشاملة للمستحبّ والواجب والمكروه والإباحة الخاصّة، في مقابل خصوص الحرمة.

ويستدلّ العلماء على أنّ المصداق لا بدّ أن يكون مُحلّلا بالمعنى الأعمّ، من جهة أنّ الأمر الشرعيّ بطبيعة عامّة، كالصلاة، والزكاة، والاعتكاف، والشعائر، يُستفاد منه التخيير العقليّ أو الشرعيّ في تطبيق الطبيعة الكلّية على المصاديق، وهذا التجويز والتخيير من الشارع ـ في تطبيق هذا المعنى العامّ على المصاديق ـ يتناول حتّى المصاديق المكروهة، ولا مانع من ذلك، مثل: الصلاة في الحمّام، والصلاة في المقبرة، والصلاة في الأرض السبخة مثلاً، وهي وإن كانت مكروهة، إلاَّ أنّها صلاة سائغة ومشروعة(٢٩).

نعم، لا ريب في أنّ هذا التطبيق لا يتناول الخصوصيّات المحرّمة؛ حفظاً ورعاية للتوفيق بين أغراض الأحكام الشرعيّة، فزيارة القبور في نفسها بما هي شعيرة من الشعائر ـ لو كان فيها ضرر يسير في نفسها ـ لو شك في أنه هل فيها عنوان مفسدة ذاتيّة أو لا؟ في حالة الشكّ وعدم وجود الدليل نُجري أصالة البراءة، ثمّ بعد ذلك نستدلّ بالعنوان الثانويّ، وهو إحياء الشعائر، فيحصل الجمع بين الجنبَتين، كما إذا أراد المكلّف أن يُصلّي

الصلاة الواجبة التي لها حكم أوّليّ وشكّ في غصبيّة المكان، فيجري البراءة أوّلاً، ثمّ يقوم بأداء الصلاة؛ فيكون مصداقاً للواجب.

حكم الشعائر الدينية

يتكون الدليل الشرعي عادة ـ كما قُرِّر في علم الفقه وأصوله ـ من ثلاثة أركان:

الأول: الموضوع، وهو ما يمثل قيود الحكم.

الثاني: المحمول، وهو الحكم الشرعيّ، تكليفياً كان أم وضعياً، كالوجوب، أو الحرمة، أو الملكيّة، أو غير ذلك.

الثالث: متعلق الحكم، وهو الفعل المطلوب حصوله في الخارج إذا كان الحكم وجوبياً، أو الفعل اللازم تركه إذا كان الحكم تحريمياً.

ويمكن توضيح ذلك بمثال: فلو جاء دليل مفاده: (إذا زالت الشمس فصلِّ)، نلاحظ وجود الأركان الثلاثة المشار إليها، وهي: الموضوع: وهو زوال الشمس الذي جُعِل قيداً للحكم. والمتعلّق: وهو صلاة الظهر نفسها. والمحمول، أي الحكم: وهو الوجوب في المثال.

وكذلك الأمر في مسألة الشعائر الدينية، فموضوع دليلها هو الشعائر بما لها من جنبة إعلامية حسية لمعنى من المعاني الدينية، أو فعل من الأفعال العبادية، وقد تقدم الحديث عنه. ومتعلّق دليلها هو التعظيم إن جُعِل الحكم هو الوجوب، أو التهاون إن جُعِل الحكم الحرمة.

وأما حكم الشعائر الدينية، فهو إمّا وجوب تعظيمها وإحيائها، أو حرمة تحليلها والاستهانة بها.

وهذا الحكم في قاعدة الشعائر ليس متحداً مع الأحكام الأولية للأفعال العبادية، التي يراد تشعيرها وإظهار الجنبة الإعلامية لها ـ كما

يتخيل البعض ـ وإنما له ملاكه الخاص، فهو حكم أولي وليس ثانوياً.

نعم، يتصادق مع حكم آخر في وجوده الخارجي، كما في بعض مناسك الحج كالهَدي مثلاً، فهي من جهة من شعائر الله؛ فيجب تعظيمها، ومن جهة هي فعل عبادي، لها وجوبها الخاص الذي ينبع من ملاك ومصلحة خاصة.

ثم إنّ وجوب إقامة الشعائر وإحيائها وجوب كفائي متوجه إلى كافة أفراد المجتمع وطبقاته وفئاته، ويسقط عن الباقين إذا تكفّلت به مجموعة أو شريحة من الشرائح الاجتماعية، بما يحقق إقامة الشعيرة ـ وانتشارها ـ الأهداف المرجوة منها، من إعلاء شأن الدين وإعزازه، وترسيخ تعاليمه في نفوس المجتمع المسلم، وإظهاره بمظهر القوة والهيبة في نفوس أعدائه من الجاحدين والكافرين[٣٠].

أدلة الشعائر الدينية

استُدِل للشعائر الدينية بعدة ألسنةٍ وطوائف من الأدلة، وهي:

الطائفة الأُولى: الأدلة المتضمنة للفظ الشعائر وما يرادفه

وهي الآيات التي ورد فيها عموم لفظ الشعائر أو ما يرادفه، وهي:

١ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحِلُّوا شَعَائِرَ الله، وَلاَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ، وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلاَئِدَ، وَلاَ آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾[٣١].

٢ـ قوله تعالى: ﴿ذلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ الله فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوب﴾[٣٢].

٣ـ قوله عزّ وجل: ﴿ذلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ الله فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ﴾[٣٣].

وقد أدرَج كثير من العلماء قوله تعالى: ﴿ذلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ الله...﴾

ضِمن آيات الشعائر أيضاً، مع أنّه لم يرد فيه لفظة الشعائر، والسبب هو: أن حرمات الله تعطي معنى شعائر الله[٣٤]، ولا يعدّ ذلك قياساً.

وهذه الآيات الشريفة تدلّ على محبوبيّة ورجحان التعظيم لشعائر الله، وهي من أوضح الآيات على إثبات المطلوب.

وهناك آيات أخرى لها دلالة على تعظيم الشعائر، وعدم التهاون في إقامتها وتشييدها، مثل قوله عز وجل: ﴿والبُدنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ الله لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾[٣٥]، وهنا وردت (مِنْ) تبعيضيّة، فيكون المعنى: أنّ البُدن من مصاديق الشعائر، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ الله فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَوَّفَ بِهِما﴾[٣٦]، وغيرهما من الآيات.

الطائفة الثانية: الأدلة التي يستفاد منها الجانب الإعلامي وإعلاء الدين

وهي الأدلّة التي لم يرد فيها لفظ (الشعائر)، وإنما هي أدلّة عامّة ومطلقة، يظهر منها جانب الإعلام والإعلاء للدين؛ ما جعل بعض العلماء والمحقّقين يذهب إلى استفادة حكم الشعائر منها[٣٧]، وهي:

١ـ قوله عز وجل: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[٣٨]، ومن سياق الآيات التي قبلها ـ كآية: ﴿قَاتِلُوا الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالله وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾، وآية: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُم وَرُهْبَانَهُم أَرْباباً مِنْ دُونِ الله﴾ـ يفهم أنّ الآيات بصدد بيان مسألة وجوب الجهاد، وضرورة المعرفة الحقّة والتوحيد ونشر الدين وتبليغه، ثمّ بعد ذلك تُبيّن الآية ذاتها أهميّةَ النور الإلهيّ، ومحاولات أعداء الدين إطفاء ذلك النور، ولكنّ الله سبحانه وتعالى كتب على نفسه إحباط تلك المحاولات الشيطانيّة، ويأبى سبحانه إلاّ إتمام النور ونشر الصلاح والهدى، ففي هذه الآية الشريفة:

الموضوع: هو نور الله سبحانه، وهو بدل لفظ (الشعائر) في آية ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ﴾، ونور الله سبحانه وتعالى عامّ يشمل جميع الأحكام..

والمتعلَّق: هو النشر والتبليغ والبيان؛ وهو بدل التعظيم في تلك الآية.

والحكم: هو وجوب النشر أو حرمة الإطفاء والكتمان.

فيكون هذا الدليل ـ كقضيّة شرعيّة ـ مرادفاً للآية الشريفة: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ...﴾.

٢ـ قوله ﷻ: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ﴾[٣٩].

وبملاحظة الآيات السابقة لهذه الآية من سورة النور، وهي: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلاً مِنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ * اللهُ نُورُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ يظهر من سياق هذه الآيات، أنّ المراد من لفظة (فِي بُيُوت) هي البيوت التي فيها نور الله، والمراكز التي تكون مصادر إشعاع للدين، ومحالّ نشر الهداية والحق، وبيان أحكام الدين الحنيف.

وهذه (البيوت)، شاء الله وأراد أن تُرفع وتُكرّم، وأن تُبجّل وتُحترم، وينبغي أن يستمر ويدوم فيها ذِكرُ الله وعبادته وطاعته.

فهذه الآية من سورة النور، مرادفة لآية تعظيم الشعائر، ولآية: ﴿لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللهِ﴾، فالآية الشريفة تدلّ على وجوب نشر ورفع كلّ موطن ومركز ومحلّ يتكفّل ببيان أحكام الله، وتعاليم رسالة السماء، المكنّى عنه في الآية الشريفة بنور الله.

ومن ذلك يظهر أنّ الشعائر لا تَختصّ بباب دون آخر، فهي لا تختصّ بمناسك الحجّ، ولا بالعبادات، وإنّما تشمل كلَّ ما فيه نشرٌ لأحكام الدين، وتعمّ جميع ما به بيان وتبليغ للمعارف الإسلاميّة المختلفة.

٣ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون﴾(٤٠).

هذه الآية تدلّ على أنّ حفظ الدين وحفظ ذكر الله سبحانه، وكذلك حفظ رسول الله صلى الله عليه وآله الذي هو قوام الدين، وحفظ ذِكر أهل البيت عليهم السلام الذين هم العِدل الآخر للقرآن، كلّ ذلك يُعتبر من الأغراض الشرعيّة العليا للحقِّ سبحانه وتعالى(٤١).

٤ـ قوله تعالى: ﴿وجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفروا السُفلى وَكَلِمَةُ الله هِيَ العُلْيَا وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(٤٢).

وتقريب الاستدلال بهذه الآية: أنّ كلّ ما يؤول إلى إعلاء كلمة الله سبحانه، وإذلال وإزهاق كلمة الكافرين، فهو من الأغراض الشرعيّة والمقاصد الدينيّة(٤٣).

٥ـ قوله عزّ من قائل: ﴿فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى المُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾(٤٤).

إنّ لسان هذه الآية يوضّح بُعداً آخر في حقيقة الشعائر؛ فإنها تتضمّن في متعلّقها جنبة أخرى، ألا وهي جنبة ازدياد العلو والسُموّ للإسلام والمسلمين، وهذه غير جهة الإعلام، وإن كانت هي إحدى نتائج الإعلام والنشر والإنذار.

وهناك آيات أخرى يمكن إدراجها في هذه الطائفة من الأدلة تركناها روماً للاختصار.

الطائفة الثالثة: الأدلة التي يستفاد منها مطلوبية البث والإعلان في أبواب خاصة

قد استُدلّ أيضاً على قاعدة الشعائر الدينية بما ورد في الأبواب الخاصّة من الأدلّة، مثل الأدلّة الخاصّة في مناسك الحجّ، أو الأدلّة الخاصّة في الشعائر الحسينيّة وغيرها، كقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «يا عليّ، مَن عَمّر قبوركم وتعاهَدها، فكأنّما أعانَ سليمان بن داود على بناء بيت المقدس»(٤٥)، وقول الصادق عليه السلام: «رحِم الله عبداً أحيى أمرنا»(٤٦).

وما ورد عن زينب عليها السلام، عن أمّ أيمن، عن رسول الله صلى الله عليه وآله ـ في حديث طويل في المصائب التي تحل بأهل البيت عليهم السلام، لا سيما في كربلاء ـ قال صلى الله عليه وآله في ذيل الحديث فيما يخص مَن يقيمون شعائر أهل البيت عليهم السلام من الشيعة: «ثم يبعث الله قوماً من أمتك لا يعرفهم الكفار، لم يشركوا في تلك الدماء بقول ولا فعل ولا نية، فيوارون أجسامهم، ويقيمون رسماً لقبر سيد الشهداء بتلك البطحاء، يكون عَلَماً لأهل الحق، وسبباً للمؤمنين إلى الفوز، وتَحُفُّهُ ملائكة من كل سماء مائة ألف ملك في كل يوم وليلة، ويصلون عليه ويسبحون الله عنده، ويستغفرون الله لمَن زاره، ويكتبون أسماء مَن يأتيه زائراً من أمتك متقرباً إلى الله تعالى وإليك بذلك، وأسماء آبائهم وعشائرهم وبلدانهم...»(٤٧).

وكذلك ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله عندما سألته فاطمة عليها السلام عمّن يقيم العزاء للإمام الحسين عليه السلام بعد أن أخبرها بقتله، فقال: «يا فاطمة، إنّ نساء أمتي يبكون على نساء أهل بيتي، ورجالهم يبكون على رجال أهل بيتي، ويجددون العزاء جيلاً بعد جيل، في كل سنة»(٤٨).

وهذا اللسان الثالث من الأدلّة هو عبارة عن أحكام خاصّة في الموارد

الأخرى، التي مفادها هو عين مفاد الشعائر، من لزوم البثّ والإعلان.

فبناء على ما تقدّم، من أنّ المتشرّعة إذا اتخذوا شيئاً ما شعيرةً وعلامةً على معنى ديني سامٍ أو حكم من الأحكام العالية، وأصبحت بالتبادل والاتفاق ـ شيئاً فشيئاً ـ شعيرةً وشعاراً على ذلك المعنى الديني؛ فتكون مصداقاً جديداً لموضوع شعائر الله ـ أو ما يؤدي معناها ـ الوارد في الأدلة؛ فيلزم تعظيمه وتعاهده وإحياؤه.

وقد يثار إشكال في وجه ما توصلنا إليه من نتيجةٍ، ويدّعى أنّ الشعائر الدينية أمور عبادية جَعْلُها بيد الشارع.

دعوى توقيفية الشعائر الدينية

قد يذهب البعض إلى أنّ الشعائر أوامر الله ونواهيه، بمعنى أنها أحكامه، فلا بدّ أن تكون بيده سبحانه وتعالى، فكيف يوكَّل تشريعها إلى غيره؟! ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾[49]، وكذلك يظهر من أدلة الشعائر أن جَعْلَها بيَدِ الله سبحانه، كقوله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِن شَعَائِرِ اللهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾[50].

ثم إنّ جعل الشعائر بيد العرف يؤدّي إلى اتّساعها وتراميها؛ ما يسمح للمتشرّعة بأن يجعلوا لأنفسهم شعائر حسب ما يرون، وهذا يستلزم تشريع دينٍ جديدٍ وفق ما تُمليه رغبات المتشرّعة وخلفيّاتهم الذهنية والاجتماعية!

الجواب

وللإجابة عن هذه الدعوى يمكننا بسط الكلام ضمن عدة مقدمات، يتضح الجواب من خلال استعراضها:

المقدمة الأولى: إن ألسنة الأدلة ـ كما مرّ معنا ـ مختلفة ومتنوعة، ولا

ينحصر موضوعها في الشعائر الدينية التي قد يدّعى أنها حقيقة شرعية اخترعها الشارع، فهناك ألسنة أخرى أخذت فيها عناوين ذات حقيقة عرفية لغوية تكفي في إضفاء الشرعية عليها، كَلِسانِ بثّ نور الله وإعلاء كلمته، ولسان الدعوة لإحياء أمر أهل البيت عليهم السلام، ولسان أهمية تشييد قبور أهل البيت عليهم السلام، وحكم العقل بلزوم تعظيم الشعائر المنسوبة لله عزّ وجلّ؛ لأنه يصبّ في مجال تعظيم الله تعالى.

المقدمة الثانية: إنّ التخيير، تارة يكون شرعياً؛ وذلك في حال نصّ الشارع عليه، وأخرى يكون عقلياً؛ وذلك فيما لو أمر الشارع بطبيعة كلّية أو معنى عام، من دون أن يخصص امتثاله بزمان أو مكان أو ظروف معيّنة، فيدرك العقل أنّ الشارع قد خوّل المكلّف في تطبيق الطبيعة على أيّ فرد شاء، ومثل هذا التطبيق لا يعدّ تشريعاً وبدعة؛ لأن المكلّف لا يتعبَّد بخصوصية الفردية كي يُعدّ تجاوزاً لما رسمه الشارع، وإنما يتعبّد بالمعنى العام والطبيعة الموجودة في الفرد، ومن ثَمَّ عُدَّ ممتثلاً، والشعائر من هذا القبيل؛ فالمطلوب تعظيم ما فيه شعار وإعلام وإعلاء لدين الله سبحانه وتعالى.

المقدمة الثالثة: إنّ الحكم الشرعي في قاعدة الشعائر الدينية هو حكم أولي ناتج من ملاك ومصلحة أولية وليست ثانوية.

نعم، إن موضوع الشعائر هو عنوان طارئ ثانوي يطرأ على موضوع حكم من الأحكام الشرعية، عندما يراد أن يصبح من علامات الدين وشعيرة من شعائر الله عزّ وجلّ، كما لو أصبح القيام احتراماً للقادم بعد أن لم يكن كذلك، فذات القيام ليس احتراماً، وإنما طرأ عليه وتصادق معه عنوان الاحترام، وأما الحكم بالاحترام، فهو حكم أوليّ ذو ملاك أوليّ، فلا يعد استثنائياً وطارئاً بالنسبة للقيام.

فالعنوان الثانوي ينقسم إلى عنوان ثانوي في الحكم، وآخر في الموضوع. والفارق بينهما: أن الأول ذو ملاك ثانوي، وبالتالي يكون الحكم فيه استثنائياً، كالحرج والضرر، ومن ثَمَّ عندما تطرأ مثل هذه العناوين تُغيّر الحكم الأولي أو تزاحم ملاكه، بينما الحكم في الثاني أوليّ منبثق عن ملاك أوليّ، فلا يعدّ حكماً استثنائياً طارئاً، وإنما موضوعه طارئ، كما يحصل في حالات اجتماع الأمر والنهي.

فما يحصل من مستجدات ومستحدثات بعنوان أنها مصاديق لشعائر الله، فهي عناوين طارئة، وليست أحكاماً ثانوية جديدة جاء بها المتشرعة، ولا مانع من أن تكون دائمية، ما دام حكمها أولياً قد حكم به الشارع.

نعم، لا بد في الفعل المستحدث أن يكون حلالاً في نفسه وقبل أن يتعنون ـ كما بيّنا في خصائص الشعائر ـ بعنوان الشعيرة، وأما إذا كان حراماً، فإن الأمر الشرعي بالطبيعة، لا يتناول الخصوصية المحرمة.

أما ما ادُّعي: من أنّ ترك الباب مُشْرَعَاً للعرف والمتشرعة في استحداث شعائر جديدة، يستلزم اتساع الشريعة وتبدّل معالمها وشكلها.

فيمكن المناقشة فيه: بأن التضخم والتوسع، إن كان يصبّ في صالح تجذير الشريعة وتثبيتها، ونشر وبثّ تعاليم الدين وتعميمها وإعلائها، فهو أمر مطلوب ومرغوب فيه، وإن كان التوسّع يعني زوال ثوابت الشريعة وضروراتها، فلا شك هو أمر مرفوض وغير مقبول، فالمستحدث في حقل الشعائر إنما يمكن قبوله فيما لو كان يساهم في حفظ الشريعة وثباتها وإحيائها وإعلائها.

وأما ما قيل: من أنّ جعل الشعائر بيد العرف والمتشرعة سيؤدي إلى فتح

باب التشريع. فهذا القول يمكن أن يكون وجيهاً لو كان للمتشرعة حق التشريع، والحال ليس كذلك؛ فهم لم يمارسوا سنّ قانون أو تشريع، وإنما مارسوا التطبيق المأذون به شرعاً، وهو أمر لا بد منه في أي قانون؛ لأنّ القانون مهما فُصّل على يد المقنّن، إلاَّ أنه لا يمكن أن يكون جزئياً من كلّ جهة؛ ومن ثَمَّ تبقى بعض جهاته عامة كلّية تنظيرية، وهي المنطقة التي خُوّل المكلف فيها أن يطّبق على المصداق الذي يشاء، ومن دون أن يتعبّد بالخصوصية.

الشعائر الحسينية

إنّ من أبرز مصاديق وأفراد وتطبيقات الشعائر الدينية هي ما يعبر عنها بالشعائر والمراسم الحسينية، التي تقام في ذكرى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه في عاشوراء، بعد أن ارتُكِبَتْ في حقهم أبشع جريمة عرفها تاريخ الإسلام؛ لوجود ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسبطه وسيد شباب أهل الجنة، والصفوة من أهل بيته، وخُلّص أصحابه النجباء في الواقعة الدامية.

إنّ أهمية الحديث عن الشعائر الحسينية ـ من مجالس ومواكب ومراثٍ ومسيراتِ حزن وغيرها ـ ينطلق في واقعه وحقيقته مما ترمز إليه هذه الشعائر بوصفها علامة، ألا وهو نهضة الإمام الحسين عليه السلام بكل ما تحمله من أهداف سامية وغايات نبيلة، وما لها من أبعاد عديدة جعلت منها قضية الإسلام الأولى، التي أعادت لهذا الدين رونقه وحيويته، بعد أن كاد يفقدها بتسلّط يزيد وأذناب بني أمية على مقاليد السلطة، وتصرفهم بمقدرات أمة محمد صلى الله عليه وآله.

فمن ثَمَّ؛ كان لا بد ـ من الناحية المنهجية ـ الحديث عن بعض جوانب المعنى الذي ترمز إليه الشعيرة، وهو نهضة الحسين عليه السلام ولو بشكل موجز؛ إذ لعل من نافلة القول لأمثالنا الحديث عن هذه النهضة الإصلاحية العظيمة التي لم تستطع البشرية ـ لحد الآن ـ أن تدرك كنهها، أو تسبر أغوارها العميقة، وتفهم أهدافها أو غاياتها.

فعلى صعيد أهداف النهضة الحسينية يتشعب الكلام وتتكثر فروعه، فقد تجلت أهداف النهضة الحسينية بعدة مظاهر وصور، يمكن الوقوف عليها من خلال حركة الإمام الحسين عليه السلام، ومجمل شعارات الثورة وخطاباتها، ومن هذه الأهداف:

أولاً: الإصلاح الاجتماعي، فالحسين عليه السلام بما يمثله من حامٍ وحارس لهذا الدين الحنيف، رأى الأمة سائرة نحو الانحراف والسقوط الاجتماعي؛ نتيجة تسلط الظالمين والطغاة، وانزواء الخيرين والصالحين عن مواقع التغيير والإصلاح؛ فصار لزاماً عليه أن يطلق صرخة الإصلاح المدوية، والتي ما زال يتردد صداها حتى يومنا هذا؛ وذلك في قولته المشهورة: «... **وإني لم أخرج أَشِراً ولا بَطِراً، ولا مُفسداً ولا ظالماً، وإنّما خَرَجْتُ لطَلَب الإصلاح في أمّة جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله، أُريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المُنكَر، وأسير بسيرة جدّي وأبي عليّ بن أبي طالب عليه السلام...**»(٥١).

فعلى ضوء كلمة الإصلاح الواردة في كلام الإمام عليه السلام نفهم أنّ المعروف يشمل كلا بعديه الفردي والاجتماعي، كما يعمّ المعروف الفكريّ والعقديّ والاقتصاديّ والسياسيّ والحقوقيّ وغيره. والمنكر كذلك، بل وكلّما هو مبغوض شرعاً، فإنّه يتناول كلّ المحرمات في كلّ الأبواب، والمعروف يتناول كلّ الأوامر الشرعيّة وجوباً وندباً ورجحاناً.

ثانياً: الدفاع عن الإمامة الإلهية لأهل البيت عليهم السلام والاعتراض على متقمصيها والغاصبين لها بدون وجه حقٍ، وهو ما جاء في كلامه عليه السلام حينما دعاه الوليد بن عتبة ـ وهو في المدينة ـ لبيعة يزيد، فقال عليه السلام: «**إنا أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، بنا فتح الله وبنا ختم الله، ويزيد رجل فاسق، شارب الخمر، قاتل النفس المحرمة، معلن بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله. ولكن نصبح وتصبحون وننظر وتنظرون أينا أحق بالخلافة والبيعة**»(٥٢).

وهو ـ بهذا الاعتراض وهذه الإدانة ـ يعترض ويدين كل مشروع الخلافة الخاطئ، الذي كانت نتائجه أن يعتلي شخص مثل يزيد ـ بهذه المواصفات ـ منصب الخلافة وإمرة المسلمين، وفي الوقت نفسه، فإن إباءه عليه السلام لبيعة يزيد، ونكيره لخلافته يؤدي إلى نوع من التبليغ والنشر لمفهوم الإمامة والدعوة إلى إمامتهم عليهم السلام.

فمن ثَمّ؛ كانت نهضته عليه السلام بشكل بارز مَعلَماً لإمامتهم وولايتهم الإلهيّة الحقّة.

ثالثاً: السعي لإقامة الحكومة الإلهية عبر استلام الخلافة عند توفر الظروف ووجود الناصر، فعندما بايعه أهل الكوفة، وأرسلوا إليه الكُتب للقدوم إليهم، واستنصروه، أصبح من الواجب إجابتهم؛ لأنّ المعصوم عليه السلام إذا وَجد مَن ينهض به بمقدار العُدّة الكافية والعدد وجب عليه النهوض، كما يقول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «**أَمَا والَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وبَرَأَ النَّسَمَةَ، لَوْ لا حُضُورُ الْحَاضِرِ وقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، ومَا أَخَذَ اللَّه عَلَى الْعُلَمَاءِ، أَلاَّ يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ ولا سَغَبِ مَظْلُومٍ، لأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا، ولَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا، ولأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِه أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ**»(٥٣).

وهذا الهدف من نهضة الإمام الحسين عليه السلام، إنّما وقع له عليه السلام بعد معرفة أهل الكوفة والعراق بامتناعه وإبائه عن بيعة يزيد، فوجدوا فيه الأمل

للتخلّص من يزيد وظلمه، ولإرساء قواعد العدل، وتشييد بنيانه، لكن هذا الهدف لم يكن هو السبب الوحيد للنهضة، كما تخيّل بعضهم؛ لأنّ هذا السبب ارتفع وانتفى في كربلاء بعد مواجهة أهل الكوفة للحسين عليه السلام.

مضافاً إلى أهداف وغايات أخرى للنهضة الحسينية، كالدفاع عن نفسه وأهل بيته، وكذلك من أهدافها إعطاء أمثولة في الإباء والعزة والكرامة، وعدم الخنوع والاستسلام والذل للظلم والعدوان، مهما كان العدد قليلاً والعُدة بسيطة، فالموت بعزة وشرف أعلى وأشرف من الحياة بذلّ وهوان «**وإني لا أرى الموت إلاّ سعادة، والحياة مع الظالمين إلاّ برما**»[٥٤]، وقال عليه السلام: «**ألا وإنّ الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين: السلة والذلة، وهيهات منا الذلة يأبى الله لنا ذلك ورسوله والمؤمنون، وحجور طابت، وحجور طهرت، ونفوس أبية، وأنوف حمية، من أن نؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام**»[٥٥].

هذا، وهناك غايات وأهداف أخرى كثيرة للنهضة الحسينية، يدركها الباحثون والعلماء، وأخرى لم يدركوها بعد، وستبقى هذه النهضة على مر الدهور والأزمان نبعَ عطاء دائم لكل القيم والمبادئ لا ينقطع أبداً؛ فإن نهضة الحسين عليه السلام بعبارة أكثر اختصاراً هي: بعث للإسلام من جديد.

إنّ المحافظة على تلك الأهداف والغايات السامية وإبقاءها خالدة في ضمير الأمة، ولضمان استمرارية تأثيرها وتفاعلها في المجتمع المسلم، إنّما يتحقق في ظلّ مراسم وطقوس وممارسات مختلفة وواعية، تحكي معالم هذه النهضة وتبرز جوانبها، وتعمل على إحيائها بشتى الطرق والوسائل الحسية، فتكون ـ بحق ـ علامة على نشر وإعلان وبثّ مبادئ وأهداف ورسالة هذه النهضة الإصلاحية المباركة.

فالشعائر الحسينية التي يقوم بها ـ ويواظب على إحيائها وتجددها ـ الموالون

لأهـل البيـت عليهم السلام وشـيعتهم، تلفـت وتـذكّر بتلـك الغايـات التـي نهـض الحسين عليه السلام من أجلها، كما أنها تـأتي لتربّـي المجتمع الشـيعي على روح المقاومة والـرفض للظلـم والاسـتبداد؛ حتـى أصـبح هـذا الـرفض سـمةً مـن سمات أتباع أهل البيت عليهم السلام.

وتبقى الشعائر الحسينية على الـدوام شـاهد إدانـةٍ للخـط المنـاوئ لأهـل البيت عليهم السلام، وتفصح عن عدم شرعيته.

ولا يمكننا ـ كذلك ـ إغفال أنّ الشعائر الحسينية ترجمة عملية حية لمودة أهل البيت عليهم السلام وموالاتهم، على ما جاء بها القرآن الكريم، والتي تعنـي فـي وجهها الآخر التبرّي من أعدائهم وظالميهم وجاحدي فضائلهم.

أدلة الشعائر الحسينية

لا تعاني الشعائر الحسينية شحة في مجال الغطاء الشـرعي والأدلـة الدالـة على رجحانها ومشروعيتها، فعـلاوة علـى مـا ذكرنـاه مـن عمومـات الشـعائر الدينية التي تشـمل ـ بـلا شـك ـ الشـعائر الحسـينية، فهنـاك أكثـر مـن عمـوم يختص بالشعائر الحسينية يمكن الاستناد إليه:

الدليل الأول: عمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لقد ذكرنا في البحث السابق أنّ مـن أهـمّ أغـراض الشـعائر الحسـينيّة هـو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر، وإبـراز الإمامـة الحقّـة التـي تعتبـر مـن أصدق موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمور الاعتقاديّة.

إذن؛ فأدلّـة الأمـر بـالمعروف والنهـي عـن المنكـر تتنـاول هـذا البـاب، ويمكن أن تكون دليلا وبرهاناً عليه، مثل قوله تعالى: ﴿كُنْـتُمْ خَيْـرَ أُمَّـة أُخْرِجَـتْ لِلْنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَـرِ﴾[٥٦]، فتقـديم هـذه الأمـة وتفضـيلها

على سائر الأمم من الأوّلين والآخرين هو نتيجة إقامة هذه الفريضة.

وإحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتحقق بإقامة الشعائر الحسينيّة بأوضح المظاهر؛ لأنّ الأغراض والغايات التي تنطوي عليها النهضة الحسينيّة لا بدّ أنّها تنتهي - بالتالي - إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي منها تجديد إنكار كلّ مظاهر الانحراف السارية في المجتمع، وإقامة كلّ معروف غُفل عنه أو هُجِرَ من حياة الأمة الإسلامية على الصعيدَين السلوكي والعَقَدي.

وكذلك المحافظة على استمرار سلوكيّة المعروف وتطبيقه في المجتمع، مع الالتزام في نَبذ المنكر وإنكارهِ. فهي نوع من حالة الصحوة والسلامة والتوبة الدينيّة، من خلال مواسم ومراسم الشعائر الحسينيّة.

الدليل الثاني: أدلة الولاية والتولي والمودة لأهل البيت عليهم السلام

وردت آيات قرآنية صريحة في وجوب التولي والمودة لأهل البيت عليهم السلام، كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾(٥٧)، وقوله تعالى: ﴿**قُل لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾(٥٨).

والمودّة تعني المحبّة الشديدة التي تلازم الإبراز والظهور، ومن صورها التأسّي بهم، والفرح لفرحهم، والحزن لحزنهم.

ويمكن - كذلك - الاستدلال بآيات التبرّي أيضاً، مثل قوله عزّ وجل: ﴿**لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ**﴾(٥٩)، ولا ريب في أنّ هذه الآية تشمل أعداء أهل البيت عليهم السلام ممّن هتك حرمة النبيّ صلى الله عليه وآله والدين فيهم؛ فينبغي إظهار البراءة وعدم الموالاة لمن حادّ الله

ورسوله، ومثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُّهِيناً﴾(٦٠)، وغير ذلك من آيات التولي والتبرّي الكثيرة التي لا ريب في أنّها تشمل ما يقام من مراسم وشعائر في ذكرى عاشوراء الإمام الحسين عليه السلام، فالأسى والتألّم لمصابهم، والحزن لحزنهم هو نوع من التولّي لهم والتبرّي من أعدائهم، وكشْفٌ عن التضامن معهم والوقوف في صفّهم.

الدليل الثالث: عنوان إحياء أمر أهل البيت عليهم السلام

حثت بعض النصوص الروائية على إحياء أمر أهل البيت عليهم السلام، كما في الحديث القائل: «رحم الله مَن أحيى أمرنا»(٦١).

وهذا العنوان قد طُبِّق على إحياء العزاء الحسينيّ، ومذاكرة ما جرى على أهل البيت عليهم السلام من مصائب؛ فيتناول بإطلاقه الشعائر الحسينيّة، سواء المرسومة في زمنهم عليهم السلام أو المستحدثة في الأزمنة اللاحقة.

وذكر سماحة العلامة الشيخ السند (دام ظله الوارف) ـ في أبحاثه حول الشعائر التي انتظمت في كتاب (الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد) ـ أنّ هذا المعنى قد ورد في مصادر معتبرة، كبعض كتب الشيخ الصدوق قدس سره، وكتاب الدعوات للراوندي قدس سره، وكتاب المحاسن للبرقي قدس سره، وبصائر الدرجات للصفّار قدس سره، وكتاب المزار لابن المشهدي قدس سره، وقُرب الإسناد للحميري القمي قدس سره، والمُستطرفات في السرائر لابن إدريس الحلي قدس سره، ومصادر أخرى يمكن العثور عليها بالبحث والتتبع.

وأفاد الشيخ السند (دام ظله الوارف) أنّ هناك عشرين طريقاً لهذه الروايات(٦٢).

الدليل الرابع: العمومات الحاثة على زيارة قبور الأئمة عليهم السلام وتعميرها

إنّ النصوص الواردة في باب الشعائر الدينيّة تتضمن الحثّ على زيارتهم وتعمير قبورهم وتعاهدها، ويتّضح من ألفاظ وأسلوب الزيارة أنّها نوع ندبة ومأتم يقيمه المؤمن؛ ليستذكر خلال فترة الزيارة، ما جرى عليهم من مصائب، كما جاء في زيارة الإمام الحسين عليه السلام: «**السلام عليك يا قتيل الله وابن قتيله، السلام عليك يا ثار الله وابن ثاره... أشهد أنّ دمَكَ سكَن في الخُلد، واقشعرّت له أظلّةُ العرش، وبكى له جميعُ الخلائق، وبكَت له السماواتُ السبع والأرضونَ السبعُ، وما فيهنّ وما بينهنّ**»(٦٣).

وقوله: «**وأشهد أنك ومَن قُتل معك، شهداء أحياء عند ربك ترزقون، وأشهد أن قاتلك في النار**»(٦٤).

وجاء في زيارات أمير المؤمنين عليه السلام: «**السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته، أنت أول مظلوم وأول مغصوب حقه**»(٦٥)، وقوله: «**أشهد أنك قد أقمت الصلاة، وآتيت الزكاة، وأمرت بالمعروف، ونهيت عن المنكر، ودعوت إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة. وأشهد أن الذين سفكوا دمك واستحلوا حرمتك ملعونون...**»(٦٦).

وهذه المضامين والعبارات التي تفصح عنها هذه الزيارات، نوع ندبة ورثاء لهم، وإعلان وبثّ ونشر لما حصل في حقهم من الظلم والانتهاك، الذي هو انتهاك للدين وطعن بما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه وآله، وكذلك فيها إعلاء لشأنهم وإعزاز لحقهم، وتقدير وعرفانٌ لما قدموه في سبيل الله تعالى، وتقديمهم على أنهم القدوة والأسوة المثلى في سلوك طريق الحق والهداية، فسلام على أهل بيت النبوة يوم ولدوا ويوم استشهدوا ويوم

يبعثون أحياء. ونسأل الله أن يرزقنا محبتهم وخدمتهم وإحياء شعائرهم في الدنيا، وشفاعتهم وجوارهم في الآخرة.

وهناك أبحاث أخرى عديدة في موضوع الشعائر الحسينية لعلنا نوفق إلى التطرق لها في مقالات أخر إن شاء الله تعالى.

بقلم: د. السيد حاتم البخاتي

(١) المقالة مستوحاة من أبحاث سماحة العلامة الشيخ محمد السند (دام ظله الوارف) في كتابه: الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد.

(٢) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين: ج١، ص٢٥١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة: ص١٩٤.

(٥) الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح): ج٢، ص٦٩٨ ـ ٦٩٩.

(٦) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج٤، ص٤١٥.

(٧) سورة الحج: ٣٢.

(٨) سورة المائدة: ٢.

(٩) سورة الحج: ٣٢.

(١٠) سورة البقرة: ١٥٨.

(١١) سورة المائدة: ٢.

(١٢) الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن: ج٢، ص٣٧٦.

(١٣) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير: ج٢، ص٢٣٢.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان: ج٦، ص٧٢.

(١٦) المصدر نفسه: ج٦، ص٧٤.

(١٧) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير: ج٢، ص٢٣٢.

(١٨) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن: ج١٢، ص٥٦.

(١٩) النراقي، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيام: ص٣١.

(٢٠)كاشف الغطاء، جعفر بن خضر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ج٢، ص١٤٧.

(٢١) الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٦، ص٩٨.

(٢٢) سورة الحج: ٣٢.

(٢٣) السند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد: ج١، ص٤٦.

(٢٤) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج٥، ص٥٤٥.

(٢٥) سورة الحج: ٣٦.

(٢٦) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج ١٤، ص١٠٩.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) روى الشيخ في التهذيب، عن الحسن بن محبوب، عن أبي الصباح الكناني، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول فيمن أحدث في المسجد الحرام متعمداً؟ قال: يضرب رأسه ضرباً شديداً. ثم قال: ما تقول فيمن أحدث في الكعبة متعمداً؟ قال: يقتل». الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٥، ص٤٦٩.

(٢٩) أُنظر: الحكيم، محسن، منهاج الصالحين: ج١، ص٢٠٤. الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين: ج١، ص١٤٨.

(٣٠) أُنظر: السند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد: ص٢٣.

(٣١) سورة المائدة: ٢.

(٣٢) سورة الحج: ٣٢.

(٣٣) سورة الحج: ٣٠.

(٣٤) قال السيد الخوئي قدس سره في بحث الطهارة: «إذا كان تنجيس المشاهد وترك تطهيرها موجبين لهتكها، فلا إشكال في هذه الصورة في أنها كالمساجد يحرم تنجيسها، وتجب الإزالة عنها؛ لأن المشاهد كالصفا والمروة من شعائر الله، ولا إشكال في أن هتك الشعائر حرام، وهو منافٍ لتعظيم حرمات الله سبحانه». الخوئي، أبو القاسم، كتاب الطهارة: ج٢، شرح ص٣١٢.

وقال الشيخ الصالحي المازندراني قدس سره: «لا إشكال في حرمة تنجيس المشاهد ووجوب الإزالة عنها، إذا لزم من التنجيس وترك الإزالة هتك حرمتها؛ نظراً إلى أن الهتك حرام قطعاً؛ والدليل عليه هو أن المشاهد كالمساجد من حرمات الله وشعائره التي لا بد أن تعظم، على ما جاء في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ...﴾، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾». الصالحي المازندراني، إسماعيل، مفتاح البصيرة في فقه الشريعة: ج٣، ص٩٤.

وقال السيد البجنوردي قدس سره: «فكل ما هو محترم عند الله ـ ومن علائم الدين ـ فهو من حرمات الله ومن شعائره عز وجل». البجنوردي، محمد حسن، القواعد الفقهية: ج٥، ص٢٩٥.

(٣٥) سورة الحج: ٣٦.

(٣٦) سورة البقرة: ١٥٨.

(٣٧) ومن هؤلاء العلماء: الميرزا القمي قدس سره ضمن فتواه في كتاب « جامع الشتات » حول الشعائر الحسينيّة، والسيّد اليزدي قدس سره صاحب العروة في فتواه، والسيّد جمال الدين الگلبايگاني قدس سره. السند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد: هامش ص٣٤.

(٣٨) سورة التوبة: ٣٢.

(٣٩) سورة النور: ٣٦.

(٤٠) الحجر: ٩.

(٤١) من إفادات سماحة العلامة الشيخ محمد السند (دام ظلّه الوارف) في أبحاثه حول الشعائر الدينية المدونة في كتاب الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد: ص٣٧.

(٤٢) سورة التوبة: ٤٠.

(٤٣) من إفادات سماحة العلامة الشيخ محمد السند (دام ظلّه الوارف) في أبحاثه حول الشعائر الدينية المدونة في كتاب الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد: ص٣٧.

(٤٤) سورة النساء:١٤١.

(٤٥) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٢، ص١٧٦.

(٤٦) الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي: ص١٣٥.

(٤٧) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: هامش ص٤٤٤. وعنه المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٢٨، ص٥٩ ـ ٦٠.

(٤٨) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٢٩٣.

(٤٩) سورة يوسف: ٤٠.

(٥٠) سورة الحج: ٣٦.

(٥١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٢٩.

(٥٢) ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر، اللهوف على قتلى الطفوف: ص١٧.

(٥٣) نهج البلاغة بتحقيق صبحي الصالح: ص٥٠.

(٥٤) ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب: ج٣، ص٢٢٤.

(٥٥) ابن نما الحلي، محمد بن جعفر، مثير الأحزان، ص٥٠. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة: ج٣، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٥٦) سورة آل عمران: ١١٠.

(٥٧) سورة التوبة: ١١٩.

(٥٨) سورة الشورى: ٢٣.

(٥٩) سورة المجادلة: ٢٢.

(٦٠) سورة الأحزاب: ٥٧.

(٦١) الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي: ص١٣٥.

(٦٢) السند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد: ص٢١٣.

(٦٣) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٣٦٤.

(٦٤) المصدر نفسه: ص٣٨٣.

(٦٥) الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد: ص٧٤٥.

(٦٦) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٣٧٨.

لقد جاء هذا البحث رداً على مقال مترجم إلى العربية، نشرته مجلة نصوص معاصرة في عددها التاسع، تحت عنوان (عاشوراء الحسين وعاشوراء الشيعة تعدد الأهداف والوسائل) حاول الكاتب فيه أن يظهر بأن عاشوراء الإمام الحسين تختلف أهدافه عن أهداف عاشوراء الشيعة، كما وتختلف وسائلهم عن وسائله، وقد حاول الباحث لؤي المنصوري تسليط الضوء على هذا المقال، مبدياً مواضع الخلل والخلط الواقعة فيه، من خلال عرض الأدلة الروائية والتاريخية.

عاشوراء الحسين عاشوراء الشيعة

لؤي المنصوري

«**عاشوراء الحسين وعاشوراء الشيعة تعدد الأهداف والوسائل**» عنوان أبعد من الغرابة بمسافات، وأصخب من الصخب بأطوار وأكوان، فمتى أصبح التشيع والشيعة شيئاً والحسين عليه السلام شيئاً آخر؟! ومتى افترق بينهما الطريق وابتعد؟! ومتى سار الشيعة باتجاه ومنحًى غير المسيرة الحسينية والصرخة الزينبية، والإباء المنحدر من أبي الفضل العباس عليه السلام؟!

أم متى قالت الشيعة شيئاً غير ما قاله علي الأكبر عليه السلام حينما ردّ في جواب أبيه ـ الذي رأى فيما يراه النائم الركب يسير والمنايا تسير معهم ـ فقال الأكبر: «**ألسنا على الحق؟ فقال الحسين عليه السلام: بلى ـ يا بني ـ والذي إليه مرجع العباد! فقال الأكبر: يا أبه، إذن لا نبالي بالموت**»[1].

نعم، لا نبالي بالموت وقع علينا أم وقعنا عليه، ما دام مسيرنا حسينياً،

وصرختنا زينبيةً، ونهضتنا ـ وليست ثورتنا ـ علويةً فاطميةً.

والشيعة في زمن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وإلى اليوم كلهم حسينيون بكّاؤون، تعلّموا البكاء من النبي الخاتم، الذي أقام أول عزاء وبكاء ـ في شريعة الإسلام ـ على الحسين عليه السلام؛ إذ ورد بروايات متواترة عند الشيعة والسنة على السواء، أنّه صلى الله عليه وآله بكاه في مرضعه، وصغره، وطفولته، وجاءه جبرئيل بتربة حمراء من تراب كربلاء، وأعطى التراب إلى أم مسلمة رضوان الله تعالى عليها، وأعلمها أنّها متى ما صارت حمراء؛ فاعلمي أن الحسين عليه السلام قد قُتل![٢].

كأن الكاتب لم يقرأ ما دوّنه المؤرّخون، من أنّ التشيع ظهر بعد استشهاد الحسين عليه السلام[٣]، ولسنا بصدد مناقشة صحة هذه الدعوى، إلاَّ أنها تعكس على كل حال ما لتأثير هذه النهضة العظيمة على تاريخ التشيع وازدهاره، وظهوره وانتشاره.

إنّ واقعة الطف صبغت التشيع والشيعة بصبغة ولون جديد، ألفتَ أنظار المؤرّخين والمترجمين، وأنّ كياناً شيعياً مميزاً ظهر بثوب جديد بعد تلكم المذبحة الأليمة، هذا كلّه ظهر على الشيعة والمجتمع التابع للحسين عليه السلام، فكيف يُدّعى بعد هذا أنّ عاشوراء الحسين غير عاشوراء الشيعة؟!

كما أن كربلاء الحسين عليه السلام والشهادة أحياها الشيعة ببكائهم ونوحهم على الحسين عليه السلام، والتشيع انتشر بهذه النهضة العظيمة والمأساة الأليمة، ألا وهي مذبحة أبناء النبي صلى الله عليه وآله في كربلاء، وهذه الأمانة الثقيلة تحمّلها الشيعة في الماضي والحاضر، وأوّل مَن حملها وأحياها الإمام زين العابدين عليه السلام وزينب عليها السلام وبنات الرسالة في الكوفة وفي الشام، حينما أقاموا العزاء والبكاء على شهداء كربلاء، وأبدلوا أفراح الأمويين مأتماً ببكائهم وندبهم «حتّى

ضج الناس بالبكاء والنحيب، وخشي يزيد أن تكون فتنة، فأمر المؤذن فقطع عليه الكلام»[٤]، فذات البكاء على الحسين عليه السلام يؤرّق يزيد ومَن هو على شاكلته ونهجه.

والسيدة زينب عليها السلام بعد رجوعها من الشام إلى المدينة أخذت تقيم مآتم الحزن والبكاء على أخيها أبي عبد الله وشهداء كربلاء، وتُذكّر الناس بما وقع عليهم من قتل، وسبي، وهتك لحرمة النبي صلى الله عليه وآله، وعلى فرض إرادتها إقامة نهضة أو تأجيج غيرة أو حمية، إلاَّ أنها مع ذلك كانت تندب الشهداء وتنعاهم؛ الأمر الذي أدّى إلى انزعاج الوالي ومكاتبة يزيد بذلك، حتّى أُخرجت من المدينة المنورة.

وأما الإمام زين العابدين عليه السلام، فقد بقي ثلاثين سنة يندب أباه وشهداء كربلاء، مع أنّه شارك مع عمته زينب عليها السلام في النهضة وأدّى ما عليه، فالمفروض به ـ على ضوء كلام الكاتب ـ عدم البكاء، بل والنهي عنه، فعَلامَ البكاء والمآتم والحزن؟! بل وعلام: «علي بن الحسين عليهما السلام بكى على أبيه مدّة حياته، وما وضع بين يديه طعام إلاَّ بكى، ولا أوتي بشراب إلاَّ بكى، حتّى قال له بعض مواليه: جعلت فداك يا بن رسول الله، إني أخاف أن تكون من الهالكين، قال عليه السلام: إنّما أشكو بثّي وحزني إلى الله وأعلم من الله ما لا تعلمون، إني لم أذكر مصرع بني فاطمة إلاَّ خنقتني لذلك العبرة»؟![٥].

وسنتعرض إلى ذلك فيما يأتي من الكلام، إلاَّ أنّ الذي أردناه وعرضنا إليه هنا، هو أن الشيعة هم الذين أحيوا كربلاء بالبكاء والنحيب والعويل، وأبقوا جذوتها مشتعلة إلى زمننا هذا، ولم تبقَ في فراغ أو خلاء، لكي يأتي من يُميّز بين عاشوراء الحسين وعاشوراء الشيعة.

ولا أدري! كيف سمح صاحب المجلة ـ قبل الكاتب ـ عنونة المقال

بهذه السفاسف والأراجيف، التي لا يُراد منها إلاَّ المغالطة والمخالطة والإيهام لا أكثر؟!

إلاَّ أن كل هذا توطئة منهم لطرح موضوع السياسة والبكاء والمقابلة بينهما في ملحمة الحسين المقدّسة، وكأن القارئ يلحظ تنافساً شديداً، وحرباً شعواء، وجيوشاً محتشدة، وخنادق حاضرة، بين حسين السياسة وحسين البكاء، وتصارعاً بين ما رامته الملحمة المقدّسة من تكديس وتلبيس وإعطاء أطروحة سياسية نرددها في الأندية ونلوكها في الأفواه، ونتداولها في الأمسيات، وبين ما قام به الشيعة، حيث عكسوا الأمر وأضاعوا الجانب، فولولوا وصوتوا، وصاحوا وناحوا، وندبوا وحزنوا وعبسوا، فقلبوا الضحكة السياسية مناحةً وتعزيةً، والأمسيات المسلّية أحزاناً عاتية وليالي مظلمة، فضاع الحسين عليه السلام وضاعت نهضته في هذه المآتم والنياحة والبكاء واللطم؛ حتّى أدى بأصحاب الغيرة وأهل الحمية أن يثوروا كما ثار الحسين على يزيد، لكن ليس كتلك النهضة والثورة، بل نهضة للنهضة وقيام للقيام؛ لإرجاع الحسين إلى الشيعة بعد أن ضيّعوه، وإعادته إلى وجدانهم بعد أن فقدوه؛ لأن الأمويين قتلوه والشيعة ضيّعوه، وما بين الأمويين والشيعة يستنهض الكاتب مَن ينهض، كي يُحيي الحسين من القتلة الجديدة والذبحة الحصيبة على يد الشيعة، فيا لله وللنهضة! ويا لله وللحسين! ويا لله وللكاتب ومن على شاكلته! الغوث الغوث!

ما هذه الترهات والأحابيل؟! ما هذه النزعات والنزغات؟! إن المرء ليعجب حينما يسمع مثل هذا الكلام يُردّد ولا يُرد! ويُدوّن ولا يُمحى أو يُطيّن!

استشهاد الحسين عليه السلام مأساة من مآسي الأمة الإسلامية، أو كما يقول ابن حزم: إحدى العظائم في الإسلام، وهو في نفس الوقت مفخرة ومنار

للشيعة؛ إذ لم يحفل بذكرى قتله غيرهم، ولم يتفجّع أو يتوجّع أحد سواهم، بالأمس قُتل الحسين عليه السلام على أيدي الأمويين، وجاء الخلف من بعدهم ليغطّوا هذه الفاجعة بكلمات مرموقة وأنغام مبهرجة، لا تعرف للإنسان قيمة ولا للزمان حركة، فعموا وصموا ثم لاذوا بغطاء لا يستر من برد ولا يمنع من حر، وبقيت الشيعة وحدها تعالج وتداوي الجراحات التي ألمَّت بالحسين عليه السلام وأهل بيته، فقُتلوا وشُردوا، وسُجنوا وعُذّبوا، وقاسوا الحر والبرد، والفقر والفاقة، والجوع والعطش، ويُتْمَ الوحدة والعزلة.. بسبب انتمائهم للحسين عليه السلام، واستحضارهم آلام عاشوراء؛ حيث إن آلامها ومآسيها تخيف غيرهم، فيهجر النوم أعينهم، ويفقدهم لذاتهم.. بينما عاش غير الشيعة في أروقة البلاط، تحفهم الولدان والنسوان، والموائد الخضراء، والدعة والراحة؛ لأنّهم ابتعدوا عن المبادئ، بل عرضوها قبال دراهم رخاص تدفع من قِبَل أرباب البلاط، فكيف بعد هذا يُجعل عاشوراء الشيعة قبال عاشوراء الحسين؟!

نعم، قد يفرض إحياء لعاشوراء يوافق عاشوراء الحسين عليه السلام ويمثّلها، يُقام في كوكب آخر أو مجرّة قريبة منّا، أو لعلّ طوائف من الجنّ هي المقيمة لعاشوراء الحسين، فِلمَ لم يقتدِ الشيعة بهم ويتعلّموا إقامتها منهم، لأنّهم المثال المحتذى والمقتدى؟!

تاريخ البكاء على الحسين عليه السلام

البكاء على سيد الشهداء لم يكن جديداً أو حادثاً بعد استشهاده في أرض كربلاء، وإنّما بكاه جدّه المصطفى صلى الله عليه وآله، وأقام مأتماً عليه في يوم مولده، ومأتماً آخر في بيت أم سلمة، ومأتماً في بيت عائشة، ناعياً بذلك ابنه

قبل استشهاده بعشرات السنين، وتتنزّل ملائكة من السماء لم تنزل الأرض قط؛ لتُقدِّم العزاء للمصطفى صلى الله عليه وآله بولده وريحانته، ثُمّ وفي يوم استشهاد الحسين يرى جملة من الصحابة في المنام أن رسول الله تريب الرأس واللحية، وهو يندب الحسين ويلتقط دمه.

فالمأتم والبكاء والنُدبة والنحيب مأثور ومحبوب ومطلوب، قد حثّ عليه النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام، وهم مَن أقاموه قبل الشيعة، وسنّوه ورغّبوا فيه؛ لأنّ الحسين عليه السلام هو ثار الله وابن ثأره، وهو قتيل الله، انتهكت بقتله حرمة الإسلام، لا يوم كيومه، ولا مصيبة كمصيبته(٦)، فندبةُ ذبيح الله وثاره والبكاء عليه من أعظم القربات إلى الله تعالى، محبوب عند الله وملائكته وأنبيائه وعباده الصالحين.

ثم حاول الكاتب استخدام مغالطة سمجة، حينما ذكر أنّ أحاديث البكاء - والتي أقرّ بأنّها كثيرة - لها سبب وداع أدّى إلى صدورها من المعصومين عليهم السلام، وهو معارضة فعل الأمويين؛ حيث إنهم اتخذوا من يوم عاشوراء يوم عيد وفرح وسرور، ونُضيف للكاتب أيضاً أنّهم جعلوه من الأيام العظيمة، كما أخرج البخاري ومسلم جملة من الروايات الأموية حول ذلك؛ فلذلك جاءت أخبار الحثّ على البكاء لمعارضة ذلك الأمر، والتأكيد على أنّ ذلك اليوم يوم حزن ومصيبة وبكاء، وليس يوم فرح وسرور.

وعليه؛ بما أنّ عهد الأمويين قد انتهى، ولم يبقَ من الفرح والسرور أثر، فينتفي غرض الأخبار والهدف الذي جاءت من أجله، بعدما حققت مقصودها كما هو المفروض(٧)، فبكاء الشيعة الآن يشبه الخروج عن النصّ، أو اللعب بعد انتهاء المباراة.

وإن أحسنا الظن بكاتب هذا الكلام، فلا نحمله إلاّ على الجهل وعدم

الاطلاع على الأخبار، ولعلّه قرأ في ذلك خبراً أو خبرين، وإلاّ فمَن ينظر في مجموع الأخبار ويطّلع عليها، لا يمكنه التفوّه بهذا الكلام وتسويد صفحات المقال به؛ إذ إنها تدلّ وبوضوح على أن البكاء على الحسين عليه السلام ليس مظهراً وقتياً قبال فرح وسرور الأمويين؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله نعى وبكى ابنه الحسين وهو في المهد صبياً، وأقام له عدّة مآتم، وقد نقل العامّة والخاصّة على السواء الأخبار المتواترة في ذلك، ففي حديث أسماء بنت عميس، قالت لعلي بن الحسين عليه السلام: «**قبّلت جدتك فاطمة بالحسن والحسين، فلما ولد الحسين .. فجاءني النبي فقال: يا أسماء، هاتي ابني. فدفعته إليه في خرقة بيضاء، فأذّن في أذنه اليمنى، وأقام في اليسرى، ثم وضعه في حجره وبكى، قالت أسماء: فقلت: فداك أبي وأمي، ممَّ بكاؤك؟ قال: على ابني هذا. قلت: إنه وُلِد الساعة؟! قال: يا أسماء، تقتله الفئة الباغية، لا أنالهم الله شفاعتي**»[٨] وأخرج الحاكم في المستدرك بسنده عن أم الفضل بنت الحارث، أنها قالت في مولد الحسين عليه السلام: «**فدخلت يوماً إلى رسول الله، فوضعه في حجره. ثم حانت مني التفاتة، فإذا عينا رسول الله تهريقان من الدموع. قالت: فقلت: يا نبي الله، بأبي أنت وأمي ما بك؟ قال: أتاني جبرائيل فأخبرني أن أمتي ستقتل ابني هذا**»[٩].

وذكر ابن أعثم في فتوحه، عن المسور بن مخرمة قوله: «**ولقد أتى النبي ملك من ملائكة الصفيح الأعلى، لم ينزل إلى الأرض مُذ خُلقت الدنيا؛ وإنما استأذن ذلك الملك ربّه ونزل شوقاً منه إلى النبي، فلما نزل إلى الأرض أوحى الله عزّ وجلّ إليه: أيها الملك، أخبر محمداً بأن رجلاً من أمتي اسمه يزيد، يقتل فرخه الطاهر ابن الطاهرة البتول نظيرة البتول ابنة عمران. فنزل وقد نشر أجنحته حتى وقف بين يديه، فقال: السلام عليك يا حبيب الله، اعلم أن رجلاً من أمتك**

يُقال له: يزيد ـ زاده الله عذاباً ـ يقتل فرخك الطاهر ابن الطاهرة... قال: فلما أتت على الحسين من مولده سنتان كاملتان، خرج النبي صلى الله عليه وآله في سفر له، فلما كان في بعض الطريق وقف فاسترجع ودمعت عيناه، فسئل عن ذلك، فقال: هذا جبرئيل يخبرني عن أرض بشاطئ الفرات يقال لها: كربلاء، يُقتل بها ولدي الحسين بن فاطمة. فقيل: مَن يقتله يا رسول الله؟ فقال: رجل يقال له: يزيد... ثم رجع النبي صلى الله عليه وآله من سفره ذلك مغموماً، ثم صعد المنبر، فخطب ووعظ والحسين بين يديه مع الحسن، فلما فرغ من خطبته وضع يده اليمنى على رأس الحسن واليسرى على رأس الحسين، ثم رفع رأسه إلى السماء، فقال: اللهم، محمّد عبدك ونبيك، وهذان أطايب عترتي وخيار ذريتي وأرومتي، ومَن أُخلّفهم في أمتي... وضجّ الناس في المسجد بالبكاء..»[١٠].

وفي مأتم آخر، النبي صلى الله عليه وآله ينشج نشيجاً عالياً وفي حجره الحسين عليه السلام بعد أن أخبره جبرئيل بمقتله بشط الفرات[١١].

ويُقيم مأتماً في محفل الصحابة في المسجد، وتغرورق عيناه بالدموع، وينعى النبي صلى الله عليه وآله ابنه الحسين ويبكيه في داره، وحينما يسأله الإمام علي عليه السلام عن ذلك ويقول: «ما شأن عينيك تفيضان؟ قال: بل قام من عندي جبرئيل عليه السلام قبل، وحدثني أن الحسين يقتل بشط الفرات. قال: فقال لي: هل لك أن أُشمَّك من تربته؟ قال: قلت: نعم. فمد يده فقبض قبضة من تراب فأعطانيها، فلم أملك عينيَّ أن فاضتا»[١٢].

وهناك مآتم كثيرة ذكرت في المصادر الحديثية، أقامها النبي صلى الله عليه وآله على ابنه الحسين عليه السلام قبل وجود الدولة الأموية ـ التي قاتلت الحسين عليه السلام ـ بنصف قرن أو يزيد، فلا يمكن أن يدّعي مُدّعٍ بأنّ البكاء والنوح واللطم على الحسين ردّة فعل شيعية؛ لأنّ الأمويين اتخذوا عاشوراء يوم فرح وسرور، كما يذكر

صاحب المقال بقوله: «كان الأمويون يعدّون يوم عاشوراء عيداً لهم، فيحتفل الناس به بالثوب الجديد.. وفي المقابل جاءت ردّة فعل أتباع التشيع على هذه الظاهرة المناهضة لمذهبهم وحسينهم، فدعوا الناس إلى بثّ الحزن والأسى في يوم عاشوراء والبكاء والإبكاء»(١٣).

وهذا كلام جزاف، لم يلتفت قائله إلى المآتم التي أقامها النبي صلى الله عليه وآله على ابنه الحسين قبل وجود الأمويين، وقبل النهضة الحسينية.

ثم إنه قد أقام أيضاً علي بن أبي طالب عليه السلام مأتماً على ابنه الحسين بعد رجوعه من صفين، وهو يلتقط من تربة كربلاء شيئاً نادباً صائحاً لفرخ آل محمّد صلى الله عليه وآله، ومعولاً عليه، بعد إخباره بأنّ خليفة الأمويين سيذبح ابنه في هذه الأرض(١٤).

وندب الحسن عليه السلام أخاه الحسين وهو يتجرّع غصص الموت وحسرات الألم، بعدما أخذ السم في جسده الشريف مأخذه، فيذهل عن ألمه وما حلّ به، ويلتفت إلى ألم الحسين عليه السلام وجراحات كربلاء، فيبكي لا لنفسه، بل لأخيه(١٥).

وفي حركة كربلاء يقيم الحسين عليه السلام مأتماً لابن عمّه مسلم بن عقيل سفيره الأوّل إلى الكوفة حينما بلغه مقتله، ويُقيم مأتماً لعبد الله بن يقطر وقيس بن مسهر الصيداوي سفيريه الآخرين إلى أهل الكوفة، وهو سائر نحو الجهاد والقتال ومنابذة الحكم الفاسد الذي استولى على الأمة(١٦).

وتُقيم السيدة زينب أيضاً مأتماً على أخيها الحسين عليه السلام في يوم العاشر من محرّم على جسده الطاهر، وبمرأى ومسمع من الجيش الأموي، وتُقيمه ليلة الحادي عشر من محرم، ثُمّ تنتقل بالمأتم إلى الكوفة أمام عبيد الله بن زياد.

وكذلك يُقيم الإمام السجاد عليه السلام المأتم في الكوفة، ومن ثم في دمشق عند نغل ابن ميسون وفرعون بني أمية، وقبل ذلك في السكك والطرقات

التي مرّ بها الركب الحسيني، إذ الرؤوس والنساء والأيتام هي مأتم ومآتم، تسير بسيرها وتتحرّك معها.

ثم نلاحظ بعد ذلك كله تأكيد الأئمةعليهم السلام على المأتم الحسيني وضرورة إقامته، بل يقيمونه بأنفسهم وفي بيوتهم، ويؤكّدون على ضرورة اجتماع الشيعة وذكر الحسينعليه السلام والنوح والبكاء عليه، واصفين ذلكم الاجتماع: بأنّه مما يحبه الله سبحانه وتعالى، وأن الملائكة تحضره وتشهده، وأن السماء حاضرة فيه بكيانها وكبريائها العلوي. وتستمر السيرة والمسيرة على هذا المنوال، إلى جنب الأخبار والأحاديث الكثيرة الحاثة على البكاء وشقّ الجيوب والجزع لمصاب أبي عبد اللهعليه السلام، حتّى ورد بأنّ الجزع حرام ما عدا الجزع على الحسينعليه السلام(١٧).

ويذكر ابن قولويه في كامل الزيارات جملة من الأخبار الواردة عن الإمام الصادقعليه السلام، وإقامته لمأتم العزاء على جدّه الحسينعليه السلام، وثواب البكاء في ذلك(١٨).

وفي علل الشرائع يذكر الإمام الصادقعليه السلام السبب الذي جعل يوم عاشوراء يوم حزن وبكاء دون غيره، يقول عبد الله بن الفضل الهاشمي: «**قلت لأبي عبد اللهعليه السلام: يا بن رسول الله، كيف أصبح يوم عاشوراء يوم مصيبة وغمّ وجزع وبكاء، دون اليوم الذي قبض فيه رسول اللهصلى الله عليه وآله، واليوم الذي ماتت فيه فاطمة، واليوم الذي قتل فيه أمير المؤمنين، واليوم الذي قتل فيه الحسنعليه السلام بالسم؟**

قال: إنّ يوم قتل الحسينعليه السلام أعظم مصيبة من جميع سائر الأيام، وذلك أن أصحاب الكساء الذين كانوا أكرم خلق الله كانوا خمسة.. فلما قتل الحسين لم يكن بقي من أصحاب الكساء أحد للناس فيه بعده عزاء وسلوة؛ فكان

ذهابه كذهاب جميعهم، كما كان بقاؤه كبقاء جميعهم؛ فلذلك صار يومه أعظم الأيام مصيبة»[١٩].

فالإمام عليه السلام يعلل أن استشهاد الحسين عليه السلام هو بنفسه مصيبة تستدعي الحزن والبكاء؛ لأنّه البقية الباقية من أهل الكساء، وبقتله ماتوا جميعاً، من دون تعليل البكاء والحزن بفرح بني أمية وسرورهم في يوم عاشوراء، كما زعم الكاتب، فالحزن والبكاء والنوح على الحسين عليه السلام في ذاته مطلوب، سواء كان هناك مَن يفرح لقتل الحسين عليه السلام أم لم يكن، وسواء كان أموياً أم عباسياً، فالبكاء والحزن ليس شعاراً مرحلياً ابتدعه الشيعة ردّاً على فرح الأمويين، وإنّما هو شعار كربلاء لذاتها ونفسها؛ لأنّ فيها قُتل سيد شباب أهل الجنّة، ومُثّل بجسده الشريف الطاهر.

وكذلك الإمام الرضا عليه السلام يخاطب الريان بن شبيب بقوله: «يا بن شبيب، إن كنت باكياً لشيء فابكِ للحسين عليه السلام، فإنّه ذُبح كما يُذبح الكبش، وقتل معه من أهل بيته ثمانية عشر رجلاً ما لهم من الأرض شبيهون، ولقد بكت السماوات السبع والأرضون السبع لقتله.

يا بن شبيب، إن بكيت على الحسين عليه السلام حتّى تصير دموعك على خديك غفر الله لك كل ذنب أذنبته صغيراً كان أو كبيراً، قليلاً كان أو كثيراً..

يا بن شبيب، إن سَرَّك أن تكون معنا في الدرجات العُلى من الجنان، فاحزن لحزننا، وافرح لفرحنا..» [٢٠].

ويدخل دعبل الخزاعي على الإمام الرضا عليه السلام، فيطلب منه أن ينشده في الحسين عليه السلام: «أنشدني شيئاً مما أحدثت. فأنشدته:

مدارس آيات خلت من تلاوة...

حتّى انتهيت إلى قولي:

إذا وتروا مدوا إلى واتريهم أكفاً عن الأوتار منقبضات

فبكى الإمام حتّى أغمي عليه، وأومأ إليَّ خادم كان على رأسه: أن اسكت. فسكتُّ ساعة، ثم قال لي: أعد. فأعدت، حتّى انتهيت إلى هذا البيت أيضاً، فأصابه مثل الذي أصابه المرّة الأولى، وأومأ الخادم إليَّ: أن اسكت. فسكت، ومكثت ساعة أخرى.. ثم قال لي: أعد، فأعدت حتّى انتهيت إلى آخرها. فقال لي: أحسنت. ثلاث مرات»[21].

فهذه المآتم التي أقامها النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لم تكن ردّة فعل قبال فرح وسرور الأمويين في يوم عاشوراء؛ إما لعدم وجودهم كما في زمن النبي والإمام علي عليهما السلام، أو لانتهاء زمنهم كما في عهد الصادق والرضا عليهما السلام.

يضاف إلى ذلك ما تضمّنته الروايات من التأكيد على إقامة المآتم والبكاء والنوح في يوم عاشوراء، وإظهار الحزن والتفجّع واستذكار ما جرى على أهل البيت عليهم السلام فيه، وما لاقوه من ظلم وقتل وسبي، والروايات في هذا المعنى متضافرة في المصادر الحديثية، وهي تحثّ على الحزن والبكاء في عاشوراء، والمواساة فيه لأهل البيت عليهم السلام، وليس الأمر ردّة فعل مؤقّتة قبال مَن أظهر الفرح والسرور في مثل هذا اليوم.

نعم، قد بُلينا في هذا الزمن بناشئةٍ ولدها الدهر بعد أجيال، تنتحل المحبة والولاء لأهل البيت عليهم السلام، والحرص على مبادئهم وأهدافهم، تريد أن تطفئ نور الله بالأفواه والأقلام، ويأبى الله إلاَّ أن يُتمّ نوره، ولم تكتفِ بما فعلته السلفية بهدم قبورهم في البقيع، وما جنوه من هدم العسكريين في سامراء، بل عمدت لتشويه مأتم الحسين والبكاء والحزن في يوم مقتله، تروم اقتلاع

ذكراه واقتلاع حبّه من قلب مَن وسمهم كاتب المقال بشيعة غيره، حتّى لا يبقى لهم ذكر بعد قتلهم ومحو آثارهم.

تاريخ المأتم الحسيني بعد واقعة الطف

إن تاريخ إقامة المأتم الحسيني سبق واقعة الطف كما أسلفنا؛ حيث أقام النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام المأتم على الحسين قبل استشهاده بعشرات السنين، وما نريد ذكره الآن بيان تاريخ المأتم بعد واقعة الطف، فأوّل مأتم أُقيم بعد الحادثة جرى في الكوفة في قصر عبيد الله بن زياد، حينما خطب الإمام السجاد خطبته العصماء، فأبكى الحاضرين جميعاً وهو ينعى أباه[٢٢].

والمأتم الثاني أُقيم في بيت يزيد بن معاوية في الشام، يقول الطبري: **«فخرجن ـ أي السبايا ـ حتّى دخلن دار يزيد، فلم يبقَ من آل معاوية امرأة إلاَّ استقبلتهن تبكي وتنوح على الحسين، فأقاموا عليه المناحة ثلاثاً»**[٢٣].

وحينما قفل ركب السبايا ورجعوا إلى المدينة، وقفوا عند بابها وطلبوا من الناعي نعي الحسين عليه السلام قبل دخولهم، كما روى بشر بن حذلم قائلاً: **«لما قربنا من المدينة، حط علي بن الحسين رحله، وضرب فسطاطه وأنزل نساءه، وقال: يا بشر، رحم الله أباك لقد كان شاعراً، فهل تقدر على شيء منه؟ قال: بلى يا بن رسول الله. فقال عليه السلام: ادخل وانعَ أبا عبد الله.**

قال بشر: فركبت فرسي وركضت حتّى دخلت المدينة، فلما بلغت مسجد النبي صلى الله عليه وآله رفعت صوتي بالبكاء، وأنشأت أقول:

يا أهل يثرب لا مقام لكم بها — قتل الحسين فأدمعي مدرار
الجسم منه بكربلاء مضرج — والرأس منه على القناة يدار

فلم يبقَ في المدينة مخدرة ولا محجبة إلاّ برزن من خدورهن، وهن بين باكية ونائحة ولاطمة...»[٢٤].

وأقام التوّابون المأتم عند قبر الحسين عليه السلام قبل ذهابهم إلى المعركة: «ثم ساروا فانتهوا إلى قبر الحسين، فلمّا وصلوا صاحوا صيحة واحدة، فما رُئي أكثر باكياً من ذلك اليوم، فترحّموا عليه وتابوا عنده من خذلانه وترك القتال معه، وأقاموا عنده يوماً وليلة يبكون ويتضرّعون ويترحّمون عليه وعلى أصحابه»[٢٥].

واستمرّت المآتم تُقام على الحسين عليه السلام في العهد الأموي والعباسي على السواء، تارة معلنة مشهورة، وأخرى في الخوف والسر؛ نتيجة الظلم والإرهاب الذي يُحيط بهذه المآتم، يحدّثنا ابن كثير عن حوادث سنة ٣٨٢هـ قائلاً: «في عاشر محرمها أمر الوزير أبو الحسن علي بن محمّد الكوكبي ـ ويعرف بابن المعلّم، وكان استحوذ على السلطان ـ أهل الكرخ وباب الطاق من الرافضة، بأن لا يفعلوا شيئاً من تلك البدع التي كانوا يتعاطونها في عاشوراء: من تعليق المسوح، وتغليق الأسواق، والنياحة على الحسين، فلم يفعلوا شيئاً من ذلك، ولله الحمد»[٢٦].

ويستمرّ في حمده لله ـ حسب زعمه ـ في منع البكاء على الحسين عليه السلام وذكراه الأليمة، فيقول حاكياً عن أفعال أجداده النواصب: «وقد أسرف الرافضة في دولة بني بويه في حدود الأربعمائة وما حولها، فكانت الدبادب تُضرب ببغداد ونحوها من البلاد في يوم عاشوراء، ويُذرّ الرماد والتبن في الطرقات والأسواق، وتعلّق المسوح على الدكاكين، ويُظهر الناس الحزن والبكاء، وكثير منهم لا يشرب الماء ليلتئذ؛ موافقةً للحسين؛ لأنّه قُتل عطشاناً، ثم تخرج النساء حاسرات عن وجوههن ينحن ويلطمن وجوههن وصدورهن،

حافيات في الأسواق، إلى غير ذلك من البدع الشيعية... وإنما يريدون بهذا وأشباهه أن يُشنّعوا على دولة بني أمية، لأنّه قُتل في دولتهم.

وقد عاكس الرافضة والشيعة يوم عاشوراء النواصب من أهل الشام، فكانوا إلى يوم عاشوراء يطبخون الحبوب ويغتسلون ويتطيّبون ويلبسون أفخر ثيابهم، ويتخذون ذلك يوم عيد يصنعون فيه أنواع الأطعمة، ويُظهرون السرور والفرح، يريدون بذلك عناد الرافضة ومعاكستهم»[(٢٧)].

ويتحدّث أيضاً عن حوادث سنة ٤٢١هـ: «وفيها عملت الرافضة بدعتهم الشنعاء وحادثتهم الصلعاء في يوم عاشوراء من تعليق المسوح، وتغليق الأسواق، والنوح والبكاء في الأزقة، فأقبل أهل السنة إليهم في الحديد، فاقتتلوا قتالاً شديداً»[(٢٨)].

وثائرة النواصب الذين سماهم أهل السنة، ليست إلاّ الحمية الشنعاء والبغض المستكنّ في نفوسهم لآل بيت النبي صلى الله عليه وآله، ويستمرّ ابن كثير في نقل فضائح النواصب مفتخراً بها، فيقول: «فيها [أي سنة ٤٤٨هـ] أُلزِم الرافضة بترك الأذان بحي على خير العمل... وأمر رئيس الرؤساء الوالي بقتل أبي عبد الله بن الجلاب شيخ الرافضة... وهرب أبو جعفر الطوسي، ونهبت داره»[(٢٩)].

كل ذلك العمل والقتل سببه التمسّك بأهل البيت عليهم السلام، وشعاره إظهار الحزن والمأتم في شهر محرم الحرام، وتذكار ما جرى على أبناء النبي صلى الله عليه وآله في كربلاء.

وفي مصر يقيم الفاطميون المأتم على الحسين عليه السلام، ويعطّلون الأسواق وينشرونها بالسواد، وتخرج مواكب العزاء لاطمةً على الصدور في الأزقة والطرقات، حتّى إذا دارت رحى دولتهم وانفضّ مُلكهم، وتسنّم بنو أيوب

الخلافة بعدهم، عكسوا فعلهم، وناهضوا الشيعة في شعائرهم، يقول المقريزي: «**إنّه لما كانت الخلفاء الفاطميون بمصر كانت تتعطّل الأسواق في ذلك اليوم، ويُعمل فيه السماط العظيم المسمّى سماط الحزن، وينحرون الإبل، وظلّ الفاطميون يجرون على ذلك في كلّ أيامهم، فلمّا زالت الدولة الفاطمية، اتخذ الملوك من بني أيوب يوم عاشوراء يوم سرور، يوسّعون فيه على عيالهم، ويبسطون في المطاعم، ويتّخذون الأواني الجديدة، ويكتحلون ويدخلون الحمام؛ جرياً على عادة أهل الشام، التي سنّها لهم الحجاج في أيام عبد الملك بن مروان؛ ليرغموا بذلك آناف شيعة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، الذين يتّخذون يوم عاشوراء يوم عزاء وحزن على الحسين بن علي عليه السلام، أنّه قتل فيه... وقد أدركنا بقايا ممن عمله بنو أمية من اتخاذ عاشوراء يوم سرور وتبسط**»(٣٠).

وعبارته الآنفة، من اتخاذ العيد والسرور إرغاماً لأنوف شيعة علي بن أبي طالب؛ لأنهم يقيمون العزاء والمأتم الحسيني، من البكاء والنوح واللطم، مع أن ذلك العزاء امتداد للعزاء الذي أقامه النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام.

ويُحدّثنا ابن عمار الحنبلي عن مأتم الشيعة، وكيف تعرّض للمقابلة من النواصب، فيقول: «**تمادت الشيعة في هذه الأعصر في غيّهم بعمل عاشوراء باللطم والعويل، والزينة وشعار الأعياد يوم الغدير؛ فعمدت غالية السنَّة وأحدثوا في مقابلة يوم الغدير يوم الغار، وجعلوه بعد ثمانية أيام من يوم الغدير..**

وجعلوا بإزاء يوم عاشوراء بعده بثمانية أيام يوم مصعب بن الزبير، وزاروا قبره يومئذٍ بمسكن، وبكوا عليه ونظَّروه بالحسين...»(٣١).

وشتّان ما بين الحسين ونهضته وبين مصعب بن الزبير الناصب وفتنته.

وكُلّ هذه المآتم تُقام بمرأى ومسمع من علماء الشيعة وكبارها، وهي

تشدّ على أيدي المعزين واللاطمين، وتبذل كُلّ ما لديها من إمكانات في التعازي والمآتم والمواكب؛ إحياءً لنهضة الحسين عليه السلام، وإعلاءً لشأنه، ورفعاً لرايته، وليست ـ كما يقول الكاتب: ـ شيئاً ابتدعوه أو خالفوا فيه أهداف وأغراض النهضة الحسينية المقدّسة، وإنّما هو إحياء وتعظيم.

كربلاء الحسين والتحريف

نعى الكاتب في مقاله التحريف الذي أوقعه الشيعة على النهضة الحسينية، وضرب مثالاً على ذلك خروج الحسين عليه السلام وهو عالم بمقتله وعارف بمصيره، وأن السرّ في خروجه لا يُدرك ولا يُعلم، فجعل هذا الأمر من التحريف والتخريف في النهضة الحسينية.

ولا أدري ماذا يصنع الكاتب بعشرات الروايات، التي نقلنا قسماً منها فيما تقدّم، وهي تُخبر بأن النبي صلى الله عليه وآله أقام المأتم عليه منذ ولادته، وأن الملائكة نزلت تُعزّيه وتُسلّيه بمقتل ابنه الحسين عليه السلام، وإخبارات أمير المؤمنين عليه السلام بمقتل ابنه الحسين عليه السلام، وكذلك إخبار الحسين عليه السلام حينما قال مجيباً ابن عباس: **«يا بن عباس، أما علمت أن منيّتي هناك، وأنّ مصارع أصحابي هناك؟! فقلت: فأنّى لك ذلك؟ قال: بسرٍّ سُرّ لي، وعلم أعطيته»**[٣٢]. ومخاطباً زهير بن القين بقوله: **«يا زهير، اعلم أن ها هنا مشهدي، ويحمل هذا من جسدي ـ يعني رأسه ـ زحر بن قيس، فيدخل به على يزيد يرجو نواله، فلا يعطيه شيئاً»**[٣٣]. وقال عليه السلام: **«ولكن أعلم علماً أن من هناك مصدري، وهناك مصارع أصحابي، لا ينجو منهم إلاّ ولدي علي»**[٣٤]. وعن حذيفة قال: **«سمعت الحسين بن علي عليهما السلام يقول: والله، ليجتمعنّ على قتلي طغاة بني أمية، ويقدمهم عمر بن سعد. وذلك في حياة النبي صلى الله عليه وآله»**[٣٥].

والأخبار في علمه بمقتله صلوات الله عليه فاقت حدّ التواتر، فلا معنى للاعتراض والتبكيت، فإن كنت في غفلة منها، فكن على ذكر الآن.

نعم، تبقى مسألة كيفية التوفيق بين العلم المسبق والفعل، وهذا سيّال في كافّة الرُسل والأوصياء عليهم السلام، وبحثه المفصّل ليس محلّه الآن، ويمكن مراجعة ما كتب حول ذلك.

وأما ما أشكل عليه، من أن الحسين عليه السلام استشهد من أجل الشفاعة أو بكاء الناس عليه، فهذه ليست غايات وأهداف مقصودة بالذات، وإنّما هي عوارض لازمة للهدف الأساس والغاية الأم، وهي أن يتقدّم الحسين عليه السلام بنفسه على مذبح الشهادة؛ لأجل إعلاء كلمة التوحيد، ومحو ما لحق بها من شوائب وأدران، نتيجة النهج الأموي، فأصبحت سفينته عليه السلام أوسع وأرحب، مع أنّهم جميعاً عليهم السلام سفن النجاة؛ حيث ورد: «**مكتوب عن يمين العرش: إنّ الحسين مصباح الهدى وسفينة النجاة**»[٣٦]؛ لأنّ الحسين عليه السلام له خصوصية معينة، كما قال ابنه الرضا عليه السلام: «**إن يوم الحسين أقرح جفوننا، وأسبل دموعنا، وأذل عزيزنا، بأرض كرب وبلاء، أورثتنا الكرب والبلاء إلى يوم الانقضاء، فعلى مثل الحسين فليبكِ الباكون...**»[٣٧].

وبمراجعة بسيطة للأخبار الواردة حول الحسين عليه السلام، من البكاء إلى الزيارة إلى الرثاء، نلحظ اهتمام الأئمة عليهم السلام به، والتأكيد على شخصه وحركته المباركة؛ مما تُعطي ـ بشكل واضح ـ وجود خصوصية فيه سلام الله عليه، حصل عليها بسبب نهضته وشهادته المقدّسة.

وأما ما أورده حول الأرقام وعدد الجيش الذي خرج لقتال الحسين عليه السلام، وأنّ الخطباء يُبالغون في الأعداد. فالأحرى بصاحب المقال النظر إلى الواقعة من جهة العدد الذي بايع مسلم بن عقيل في الكوفة، ثُمّ انقلب كلهم

أو معظمهم، وإلى أنّ يزيد هو حاكم الدولة، وباستطاعته تهيئة جيش بعُدّة وعدد غير قليل، وقد ذُكر أنّ عددهم ثلاثون ألفاً أو أكثر أو أقل، ومن هؤلاء الذين قالوا ذلك السيد محسن الأمين صاحب رسالة التنزيه ـ والذي هو كصاحب المقال من المصلحين حسب تعبيره ـ حيث قال: «**قال بعض الرواة: فوالله، ما رأيت مكثوراً قط قد قتل ولده وأهل بيته وأصحابه، أربط جأشاً ولا أمضى جناناً... كان يحمل فيهم، وقد تكملوا ثلاثين ألفاً، فينهزمون من بين يديه كأنهم الجراد المنتشر..**»[٣٨]، وذُكر هذا العدد في البحار[٣٩] والعوالم[٤٠]، وهو عدد ليس بقليل أمام مَن حضر مع الحسين عليه السلام وحارب معه، وهم لا يزيدون على مئة شخص.

ومنه يتضح عدد القتلى الذين قتلهم الإمام الحسين عليه السلام أو أخوه العباس عليه السلام، حيث نعى الكاتب على الخطباء أنهم يبالغون في ذكر عدد القتلى من جيش عمر بن سعد على يدي العباس أو الحسين عليه السلام، وغفل عن عبارة: «**فينهزمون من بين يديه كأنهم الجراد المنتشر**»؛ إذ طبيعة الانهزام مع هذه الأعداد المتكاثرة تؤدّي إلى وقوع قتلى كثير؛ لأنّ الهزيمة عمياء لا ترى من أمامها ولا من خلفها، فيموتون بحوافر الخيل أو وطئ بعضهم لبعض، وإذا ما تكرّر الانهزام أكثر من مرّة، تكرّر الأمر وازداد عدد القتلى، وهذا الذي لم يلتفت إليه صاحب المقال، وغفل عنه، ونسي النظر في حوادث المعركة، وما نقلته الأخبار من الحالة الانهزامية التي كانت تلمّ بجيش يزيد.

نغمة المصلحين وطنبور الاستصلاح

كثيراً ما تطالعنا هذه الشائنة والنابتة بين الفينة والأُخرى؛ بعبارات برّاقة وعناوين فضفاضة، ترفع من عقيرتها وتُبرز عجيزتها، معولة بالأسى والحزن، وبالويل والثبور، تذرف الدموع، وتنعى الجموع، وتلعن الحظ العاثر والحال

المزري الذي وصل إليه الشيعة في الأزمنة المتأخّرة، وكأن فاجعة قد وقعت ومصيبة قد ألمّت بمبادئ أو عقائد الشريعة والدين.. تُنادي بالإصلاح والتجديد والخروج من خرافات الماضي وجمود التاريخ؛ كيما تحرّك النهضة وتُثير في النفوس اليقظة، وإذا ما أصمّت السمع وأضجّته، وتلهف الإنسان إليها لهف الضمآن في حرّ الهجير، فسعى إليها بكُلّه وذهب إليها بأجمعه، وإذا به يُفاجئ بعدّة سفاسف، لا تُسمن ولا تُغني من جوع.

تنادي بالكفّ عن البكاء عالياً وذرف الدموع نازلاً، وعدم جرح مشاعر النفس ومراعاتها!!

وإذا ما أردت معرفة السبب، قالوا: بأنّه المناسب للحضارة والرقي، والملائم للعصر الحالي، ويتماشى مع المدنية الحديثة، ثم ابتسموا ابتسامة خفيفة بمنظر الفاتح العظيم والمصلح الحصيف.

ينادون بعدم خروج المواكب في الأزقة والطرقات؛ لأنّ أصحاب الهيئات يتنافسون فيما بينهم، ويؤدي عادة إلى التضارب والتقاتل، فتزهق النفوس هدراً ويسفك الدم حراماً، وهو حرام شرعاً، فمقدّمته ـ وهي الخروج إلى الطرقات ـ حرام.

وأضاف الكاتب: أن السلطان الصفوي كان يحرّض الخارجين على التضارب بينهم؛ كيما يستأنس وتنفرج أساريره!

وجواب ذلك: أنّه على فرض صحّة ما نقلتموه، من حدوث التضارب بين المعزين في الأزقّة ـ مع أنه لا واقع له أساساً ـ إلاّ أنه لا يعني تحريم العزاء عموماً وخروج الناس في الطرقات؛ لأنّ الحصول نادر جداً، وبالخصوص في الأزمنة المعاصرة، بعد الضبط والانضباط ووجود حكومات وقوانين تمنع من التعدّي والتجاوز على الآخرين، فعلى فرض حصول هذا الأمر في الأزمنة

السالفة، لا يعني أنّ هذا الأمر باقٍ إلى هذا الزمن، ونحن وغيرنا يخرج ويرى المواكب وانتشار الناس، ولا يلحظ شيئاً من التضارب والاصطدام.

على أنّ أساس ما تدّعونه غير صحيح، فقد ذكرنا كلام ابن كثير آنفاً، ولاحظنا فيه أنّ الضرب والتعدي كان من قِبل الحنابلة والنواصب، حين رؤيتهم لمواكب العزاء وهي خارجة من محلّة الكرخ الشيعية، فيهجمون عليها ويُصيبون أصحابها بمختلف أنواع الأذى من الضرب والقتل، وحرق الدور والمنازل في كثير من الأحيان، ولو كان التضارب يحصل بين أصحاب المواكب والخارجين للطم وضرب الصدور، لما توانى ابن كثير عن نقله والتشنيع به على الشيعة وتبرئة إخوانه النواصب من التعدّي والقتل، وهو خير شاهد على أنّ الذين يخرجون في الطرقات لا يضرب بعضهم البعض، ولا يحصل ما نسبه الكاتب إليهم.

ونعى الكاتب أيضاً دعم الحكّام من الدولة الفاطمية واليهودية والصفوية، وتأييدهم لمواكب ومجالس البكاء على الحسين عليه السلام، قال: «**ويكفي دليلاً على أن سلاطين الجور باتوا هم الرعاة والمؤسّسون لتلك المراسم والمجالس، كما هو الحال بالنسبة لملك الجور الشاه عباس الصفوي**»[٤١].

ومَن يقرأ هذه العبارة ـ والتي لها مفهومان ـ يتصور للوهلة الأولى أن المجلس الحسيني نشأ وترعرع في أحضان الدكتاتور، وأنّ الحكم الجائر الظالم هو الذي صنعه واخترعه، ومن ثمّ أدخله في أدبيات الشيعة، وجعله من معالم النهضة الحسينية حتى، أصبح جزءاً من معتقداتهم، فأكلوا الطعم من حيث لا يشعرون.

إلاّ أنّه إذا حلّلنا الكلام بصورته الصحيحة، وهي أنّ المأتم الحسيني قائم بذاته من زمن النبي صلى الله عليه وآله وإلى يوم الناس هذا، وأنّ المؤسّس له والراعي الأوّل والمشيّد لأركانه هو رسول الله صلى الله عليه وآله، فهو الذي بدأه وسنّ لأُمّته الاقتداء به في ذِكْر الحسين عليه السلام والبكاء عليه، والتألّم والتفجّع لمصابه، ومن بعده الأئمة المعصومون عليهم السلام، وتبعهم الشيعة في ذلك؛ للروايات المتكاثرة في استحباب ذكر الحسين عليه السلام والبكاء عليه، والحزن والتفجّع على ما جرى عليه وعلى أبنائه وإخوته وصحبه، وما جرى على نسائه من السبي والضرب والترويع؛ لأنّه أوّل وآخر يوم سبيت فيه الفاطميات، وفيهن زينب بنت علي عليهما السلام، والاستمرار بنقلها للأبناء والأحفاد، ودفعوا ثمن ذلك من القتل والحرق، والترويع والسجن، فإذا ما فرض الحسين عليه السلام نفسه على القلوب واستهواها، وأخذت الألسن تلهج بذكره وتحفظه كما تحفظ أبناءها وأموالها وأكثر، ورأى الحاكم أن يسير مع الجماهير ويراعي رغبتها وحبها وشغفها بالحسين عليه السلام، فمدّ لهم يد المعونة وهيأ الأسباب المساعدة لإقامة المأتم بأي وسيلة وطريقة.. فالذنب ليس ذنب الشيعة، ولا ترد عليهم المنقصة والحزازة، خصوصاً وأن سفينة الحسين عليه السلام رحبة واسعة، تحمل بين دفتيها كُل مَن أحبّ الركوب والالتحاق، وحاله حال الفاسق إذا ما تطهّر ودخل المسجد للصلاة، فهل يمنعه المصلّون من الالتحاق بهم؛ بحجّة فسقه وإثمه؟! ليس من حقّ أي مسلم منعه أو الاعتراض عليه، كذلك في موردنا، فالحاكم الجائر إذا ما حضر في مآتم عاشوراء وجلس فيها، وبكى على الحسين عليه السلام أو شارك في إقامتها، فلا يمنع من ذلك ولا يُردّ ولا يُصدّ؛ لأنّ المآتم لم تُعدّ للمؤمنين فقط، بل هي عامّة لكل من يُريد الحسين عليه السلام.

ولا علاقة لذلك بظلمه، فهما شيئان منفصلان، وأحدهما غير الآخر، فظلمه شيء وحضوره المأتم شيء آخر، لا ربط لأحدهما بالآخر، فضلاً عن أن يمسّ عمل الشيعة في فعلهم المأتم والبكاء على الحسين عليه السلام.

(١) الأمين، محسن، لواعج الأشجان: ص٨٣

(٢) أُنظر: كتاب سيرتنا وسنّتنا للعلامة الأميني؛ حيث أورد المآتم التي أقامها النبي صلى الله عليه وآله على ولده الحسين عليه السلام.

(٣) ذهب إلى هذا القول مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع: ص٢٣. وعبد العزيز الدوري، دراسات في العقائد والفِرَق: ج١، ص١٠٢.

(٤) الأمين، محسن، لواعج الأشجان: ص٢٣٦.

(٥) الصدوق، محمد بن علي، الأمالي: ص٢٠٤، البكاؤون خمسة.

(٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٢٩٨.

(٧) نصوص معاصرة: العدد التاسع، ص٢٦ ـ ٢٨.

(٨) الخوارزمي، مقتل الحسين: ج١، ص٧٨. والطبري، ذخائر العقبى: ص ١١٩.

(٩) النيسابوري، الحاكم، المستدرك على الصحيحين: ج٣، ص١٧٦. الطبراني، المعجم الكبير: ج٢٥، ص٢٧. المفيد، الإرشاد: ج٢، ص١٢٩.

(١٠) ابن أعثم، كتاب الفتوح: ج٤، ص٣٢٥.

(١١) الطبراني، المعجم الكبير: ج٣، ص١٠٩، وكذلك: ج٢٣، ص٢٨٩.

(١٢) أحمد بن حنبل، مسند أحمد: ج١، ص٨٥ الهيثمي، مجمع الزوائد: ج٩، ص١٨٧.

(١٣) نصوص معاصرة، العدد التاسع: ص٢٧.

(١٤) شرف الدين، عبد الحسين، المجالس الفاخرة: ص٥٤. العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب: ج٢، ص٣٠١.

(١٥) أُنظر: الصدوق، محمد بن علي، الأمالي: ص١٧٧.

(١٦) أُنظر: المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد: ج٢، ص٧٥.

(١٧) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٨، ص٢١٥. الصدوق، محمد بن علي، الأمالي: ص٢٠٥. الحر العاملي، محمد حسن، وسائل الشيعة: ج١٤، ص٥٠٤.

(١٨) القمي، علي بن إبراهيم، كامل الزيارات: ص٢٠٢، باب ثواب البكاء على الحسين.

(١٩) الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع: ص٢٥٥.

(٢٠) الحر العاملي، محمد حسن، وسائل الشيعة: ج١٤، ص٥٠٣.

(٢١) الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني: ج٢٠، ص١٦٢. ابن شهرآشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب: ج٢، ص٢٩٤.

(٢٢) أُنظر: ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف: ص٩٢.

(٢٣) الطبري، تاريخ الطبري: ج٤، ص٣٥٣.

(٢٤) الحلي، ابن نما، مثير الأحزان: ص٩٠ ـ ٩١.

(٢٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ج٤، ص١٧٨.

(٢٦) ابن كثير، البداية والنهاية: ج١١، ص٣٥٥.

(٢٧) المصدر نفسه: ج٨ ص٢٢.

(٢٨) المصدر نفسه: ج١٢، ص٣٥.

(٢٩) المصدر نفسه: ج١٢، ص٨٦

(٣٠) القمي، عباس، الكنى والألقاب: ج١، ص٤٣١، عن الخطط للمقريزي.

(٣١) الحنبلي، ابن العماد، شذرات الذهب: ج٣، ص١٣٠.

(٣٢) الطبري، ابن جرير، دلائل الإمامة: ص١٨١.

(٣٣) المصدر نفسه: ص١٨١.

(٣٤) المصدر نفسه: ص١٨٣.

(٣٥) المصدر نفسه: ص١٨٤.

(٣٦) البحراني، السيد هاشم، مدينة المعاجز: ج٤، ص٥٢.

(٣٧) الصدوق، محمد بن علي، الأمالي: ص١٩، والرواية صحيحة السند.

(٣٨) الأمين، محسن، لواعج الأشجان: ١٨٤.

(٣٩) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٨٦.

(٤٠) البحراني، السيد هاشم، العوالم: ص٢٣٧.

(٤١) نصوص معاصرة: العدد ٩، ص٢٢.

مقالات في تاريخ وتراث النهضة الحسينية

❖ مسجد رأس الإمام الحسين عليه السلام

في مشهد أمير المؤمنين عليه السلام

مسجد رأس الإمام الحسين عليه السلام

في مشهد أمير المؤمنين عليه السلام

الشيخ موحد همام حمودي

لقد تمّ إنشاء مشروع توسعة مسجد الرأس في حرم أمير المؤمنين عليه السلام، وكان المرجوّ من هذا المفصل العمراني أن يكون قد أنشئ بالأساس ليصبح رمزاً معمارياً، لا لمجرد التوسعة؛ وذلك لكثرة الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، الحاثّة على التوجه إلى الإمام الحسين عليه السلام وزيارته عليه السلام عند رأس أمير المؤمنين عليه السلام، بل وفي بعضها الإشارة إلى أنّه هو الموضع الذي دُفن فيه رأس الإمام أبي عبد الله عليه السلام.

بينما نجد العكس في هذه التوسعة؛ إذ لم يُعمل على إبراز هذا المَعْلَم، أو إيجاد أيّ رمز يُشير إلى الإمام الحسين عليه السلام، أو إلى ذلك الحدث، حتى إنه قد سُمّي: رواق أبي طالب عليه السلام؛ مما قد يؤدّي إلى نسيان هذا المَعْلَم بالتمام.

وممّا يزيد هذا الموضوع أهميّة هو أنّ هذا (الذكر والأثر) إذا أهمل واندثر في هذه الفترة، فمن الصعب إرجاعه أو الترميز إليه. والحال أنّ هناك فرصة مُتاحة في هذه الفترة لإحياء أمر أهل البيت عليهم السلام وآثارهم؛ من هنا جاءت هذه المقالة مساهمة منا لإحياء التراث، وتثبيتاً لمَعْلَم مهم من معالم الإسلام.

تمهيد:

لقد ذُكرت أماكن عديدة كموضع لدفن رأس الإمام الحسين عليه السلام، وأُقيمت مشاهد كثيرة في شتّى الآفاق والبلدان الإسلامية؛ رمزاً لحب المسلمين له، وتألّماً لعظيم فاجعته، وتذكيراً بمظلوميته، فالمشاهد والمزارات المتعددة ـ المتقاربة منها والمتباعدة، المتوقعة والمستبعدة، سياسية المنشأ كانت أم عفويّة، بدلالة في الموروث التاريخي أم بلا أي دليل مكتوب ـ كلّها تحكي لنا التأكيد على أهمية زيارته عليه السلام، وإحياء ذكره عبر الأمكنة، بعدما تجلّى ذلك عبر الأزمنة والأوقات؛ إذ لا يترك عيد أو مناسبة إلاّ وهناك أمر شرعي بزيارته وتجديد ذكراه(1)، وكذلك كل تلك المشاهد المشار إليها أصبحت اليوم رمزاً يحترم ويُقدّس؛ حتى شكّلت جزءاً من هويّة المجاورين لها، بل كل محبّي أهل البيت عليهم السلام.

ثمّ إنّ لعلماء الإمامية في المقام رأيين:

أحدهما: القول برجوع الرأس إلى كربلاء.

والآخر: هو القول بدفنه في النجف الأشرف. وإليك تفصيل الكلام في هذين القولين ومستندهما:

القول الأول: رجوع الرأس إلى كربلاء المقدّسة

إنّ الرأي القائل بإلحاق الرأس بالجسد الشريف قد ذكره كل من: الشيخ الصدوق، والسيد المرتضى، والسيد ابن طاووس ـ قدس الله أسرارهم ـ وغيرهم، عن غير المعصوم، ويُفهم من كلام ابن نما الحلي ـ كما سيأتي ذكره ـ اشتهاره لدى الشيعة الإمامية، ونستعرض فيما يلي ما ورد في هذا المجال:

١ـ الشيخ الصدوق قدس سره ت ٣٨١هـ

قال الصدوق قدس سره: حدثني محمد بن علي ماجيلويه، عن عمّه محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن علي الكوفي، عن نصر بن مزاحم، عن لوط بن يحيى، عن الحارث بن كعب، عن فاطمة بنت علي، قالت: «**ثمّ إنّ يزيد ـ لعنه الله ـ أمر بنساء الحسين عليه السلام، فحُبسنَ مع علي بن الحسين عليهما السلام في محبسٍ لا يكنّهم من حرّ ولا قرّ؛ حتى تقشّرت وجوههم، ولم يُرفع في بيت المقدس حجر عن وجه الأرض إلاَّ وُجد تحته دم عبيط، وأبصرَ الناسُ الشمس على الحيطان حمراء، كأنها الملاحف المعصفرة، إلى أن خرج علي بن الحسين عليهما السلام بالنسوة، وردّ رأس الحسين إلى كربلاء**»[2].

٢ـ السيد المرتضى قدس سره ت ٤٣٦هـ

سُئل السيد المرتضى قدس سره: هل ما روي من حمل رأس مولانا الشهيد أبي عبد الله عليه السلام إلى الشام صحيح؟ و ما الوجه في ذلك؟ فأجاب قدس سره: «**هذا أمر قد رواه جميع الرواة والمصنّفين في يوم الطف، وأطبقوا عليه، وقد رووا أيضاً أنّ الرأس أعيد بعد حمله إلى هناك، ودُفن مع الجسد بالطف**»[3].

وهذا تصريح من السيد المرتضى، بأنّ إعادة الرأس الشريف إلى كربلاء مما رواه الرواة والمصنفون في كتبهم، ولعل في ذلك تلويحاً إلى ما ستأتي الإشارة إليه في رواية ابن الجوزي، عن هشام وغيره.

٣ـ ابن نما الحلي قدس سره ت ٦٤٥هـ

ذكر ابن نما الحلي قدس سره: «**والذي عليه المعوّل من الأقوال أنه [أي الرأس الشريف] أعيد إلى الجسد بعد أن طيف به في البلاد، ودُفن معه**»[4].

٤ـ السيد ابن طاووس ت٦٩٢هـ

ذكر السيد ابن طاووس أنّ عمل الطائفة على هذا المعنى ـ وهو ردّ الرأس الشريف إلى الجسد الطاهر في كربلاء[٥] ـ بل اعتبر التساؤل عن كيفية ضمّ الرأس الشريف إلى الجسد فيه نوع من الجهل وسوء الأدب، كالسؤال عن كيفية إحيائه بعد شهادته.

وجدير بالذكر أنّ القول بردّ الرأس الشريف إلى كربلاء، لا ينافي ما يُراد إثباته في هذا البحث، من وجود رمزيّة خاصّة لمسجد رأس الحسين عليه السلام في النجف الأشرف على ما سيأتي.

القول الثاني: دفن الرأس في النجف الأشرف

إنّ الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام تذكر بقعة واحدة كموضع ومدفن لرأس الإمام الحسين عليه السلام، هي النجف الأشرف، ولم ترد في موروثنا الروائي أي رواية عن الأئمة عليهم السلام حول أي مكان آخر .

وقد جاء في الروايات ذكر مكانين للرأس في النجف:

الموضع الأول: الحنانة

لقد ذكر هذا المكان في أكثر الروايات على أنه «موضع الرأس»، مضافاً إلى وجود روايات أخرى تدل على دفن الرأس في ذلك الموضع. ولأجل ما نراه من الاهتمام الواسع والبناء المشيد والاحتفاء المناسب بهذا المكان اليوم، لم نذكر في هذا المقال الروايات الخاصة به؛ لعدم تعلّق الغرض بها في المقام، مع ملاحظة أنّ أكثر تلك الروايات تُعبّر عنه بـ: «موضع رأس الحسين عليه السلام» لا أنّ الرأس قد دُفن هناك، مضافاً إلى أنّ وجود هذا المقام

والموضع لا ينافي وجود موضع آخر للرأس الشريف قد حظي بالاهتمام أيضاً من قِبَل أهل البيت عليهم السلام.

الموضع الثاني: عند مشهد أمير المؤمنين عليه السلام

سوف نستعرض فيما يلي ـ تحت هذا العنوان ـ الروايات الدالة على هذا الموقع الشريف، ثم نورد آراء العلماء وبعض المعالم الأثرية التي بنيت لأجله:

الأمر الأول: الروايات الدالّة على أنّ موضع أو مدفن الرأس بجوار مشهد أمير المؤمنين عليه السلام

إنّ أهم ما ورد حول موضع أو مدفن الرأس الشريف عند أمير المؤمنين عليه السلام عبارة عن مجموعة من الروايات الواردة في الكتب المعتبرة، وهي كالتالي:

١ـ كتاب الكافي: وقد ذُكرت فيه روايتان، إحداهما تصرّح بدفن الرأس الشريف عند أمير المؤمنين عليه السلام، وقد نقلها ابن قولويه في كامل الزيارات أيضاً.

٢ـ كتاب كامل الزيارات: وقد ذكرت فيه جملة من الروايات الدالة بصريحها على أنّ الرأس قد دُفن عند أمير المؤمنين عليه السلام، إلاّ أنّ إحدى هذه الروايات تواجه مشكلة الرفع إلى المعصوم عليه السلام(٦).

٣ـ كتاب تهذيب الأحكام: وقد ذُكرت فيه روايتان، إحداهما تصرّح بدفن الرأس عند أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً.

أولاً: الروايات الواردة في كتابي الكافي وكامل الزيارات

الرواية الأولى: الكافي: عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن يحيى بن زكريا، عن يزيد بن عمر بن طلحة، قال: «قال لي أبو عبد الله ـ وهو

بالحيرة ـ: أما تريد ما وعدتك؟ قال: قلت بلى ـ يعني الذهاب إلى قبر أمير المؤمنين ـ قال: فركب وركب إسماعيل ابنه معه، وركبت معهما حتى إذا جاز الثوية ـ وكان بين الحيرة والنجف عند ذكوات بيض ـ نزل ونزل إسماعيل، ونزلت معهم، فصلى وصلى إسماعيل وصليت، فقال لإسماعيل: قم فسلّم على جدك الحسين بن علي. فقلت: جعلت فداك أليس الحسين بكربلاء؟ فقال: نعم، ولكن لما حُمِل رأسه إلى الشام سرقه مولى لنا، فدفنه بجنب أمير المؤمنين عليه السلام»[٧].

وقد رواها أيضاً ابن قولويه، عن أبيه، وكذلك عن الكليني.

الرواية الثانية: الكافي: عن عِدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن إبراهيم بن عقبة، عن الحسن الخزاز، عن الوشاء أبي الفرج، عن أبان بن تغلب، قال: **«كنت مع أبي عبد الله عليه السلام، فمرّ بظهر الكوفة، فنزل فصلّى ركعتين، ثم تقدم قليلاً فصلى ركعتين، ثم سار قليلاً فصلى ركعتين، ثم قال: هذا موضع قبر أمير المؤمنين عليه السلام. قلت: جعلت فداك والموضعين اللذين صليت بهما؟ قال: موضع رأس الحسين عليه السلام، وموضع منزل القائم»**[٨].

وهذه الرواية أيضاً مذكورة في كتاب كامل الزيارات، إلاّ أنّه ذكر بدل منزل القائم: «منبر القائم»، وقد ذكرها بهذا الطريق: حدثني أبي ومحمد بن الحسن جميعاً، عن الحسن بن متيل، عن سهل بن زياد، إلى آخر الإسناد المتقدّم[٩].

غير أنّ هذه الرواية ـ الثانية ـ تدل على موضع رأس الحسين، ولم تصرّح بالدفن كالرواية الأولى.

ثانياً: الروايات المختصة بكتاب كامل الزيارات

الرواية الأولى: كامل الزيارات: حدثني محمد بن الحسن ومحمد بن أحمد بن الحسين جميعاً، عن الحسن بن علي بن مهزيار، عن أبيه علي بن

مهزيار، قال: حدثني علي بن أحمد بن أشيم، عن يونس بن ظبيان، قال[10]: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في الحيرة ـ أيام مقدمه على أبي جعفر ـ في ليلة صحيانة مُقمرة، قال: فنظر إلى السماء، قال: يا يونس، أترى هذه الكواكب ما أحسنها، أما إنّها أمان لأهل السماء، ونحن أمان لأهل الأرض. ثمّ قال: يا يونس، فمُرْ بإسراج البغل والحمار... ولمّا خرجنا من الحيرة، قال: تقدم يا يونس. قال: فأقبل يقول: تيامن، تياسر، فلمّا انتهينا إلى الذكوات الحُمر، قال: هو المكان. قلت: نعم. فتيامن ثم قصد إلى موضع فيه ماء وعين فتوضّأ، ثمّ دنا من أكمة فصلى عندها، ثم مال عليها وبكى، ثم مال إلى أكمة دونها، ففعل مثل ذلك، ثم قال: يا يونس، افعل مثل ما فعلت، ففعلت ذلك، فلما فرغت، قال لي: يا يونس أتعرف هذا المكان؟ فقلت: لا، فقال: الموضع الذي صلّيت عنده أولاً، هو قبر أمير المؤمنين عليه السلام، والأكمة الأخرى رأس الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام، إنّ الملعون عبيد الله بن زياد ـ لعنه الله ـ لما بعث برأس الحسين عليه السلام إلى الشام رُدّ إلى الكوفة، فقال: أخرجوه عنها؛ لا يُفتن به أهلها. فصيّره الله عند أمير المؤمنين عليه السلام، فالرأس مع الجسد والجسد مع الرأس»[11].

الرواية الثانية: كامل الزيارات: حدثني أبي، عن سعد بن عبد الله، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن علي بن أسباط، رفعه، قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنك إذا أتيت الغري رأيت قبرين: قبراً كبيراً، وقبراً صغيراً. فأمّا الكبير، فقبر أمير المؤمنين عليه السلام، وأما الصغير، فرأس الحسين بن علي عليه السلام»[12].

ثالثاً: روايات كتاب تهذيب الأحكام

الرواية الأولى: تهذيب الأحكام: عن أبي القاسم علي بن محمد، قال: حدثني عبيد الله بن خالد التميمي، قال: حدثني الحسن بن علي الخزاز، عن خاله يعقوب بن إلياس، عن مبارك الخباز، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام:

أسرجوا البغل والحمار ـ في وقت ما قدم وهو في الحيرة ـ قال: فركب وركبت حتى دخل الجرف، ثمّ نزل فصلى ركعتين، ثم تقدّم قليلاً آخر فصلى ركعتين، ثم تقدم قليلاً آخر فصلى ركعتين، ثمّ ركب ورجع، فقلت له: جعلت فداك، ما الأُولتين والثانيتين والثالثتين؟ قال: الركعتين الأُولتين موضع قبر أمير المؤمنين عليه السلام، والركعتين الثانيتين موضع رأس الحسين عليه السلام، والركعتين الثالثتين موضع منبر القائم عليه السلام»(١٣).

وهذه الرواية واضحة الدلالة على أنّ الإمام عليه السلام قد زار موضع الرأس بعد زيارته لقبر أمير المؤمنين عليه السلام؛ فيستفاد منها أنّ هناك موضعاً آخر للرأس الشريف غير الحنّانة؛ إذ لو كان الموضع هو الحنانة لزاره الإمام عليه السلام حين مروره على طريق الحيرة إلى الغري، قبل وصوله إلى قبر أمير المؤمنين عليه السلام، وليس بعده ـ كما دلّت على ذلك الروايات التي تنصّ على أنّ الحنّانة هو موضع رأس الحسين عليه السلام ـ ويستفاد أيضاً من عبارة: «ركب ورجع» عدم الذهاب عكساً. وممّا يؤكّد قرب موضع الرأس هذا من القبر الشريف هو عدم ركوب الإمام الصادق عليه السلام بين الموقعين؛ لنصّ الرواية على أنّه: «**تقدم قليلاً**».

الرواية الثانية: وهي مروية في تهذيب الأحكام أيضاً، وتشابه في دلالتها رواية يونس المتقدمة، ولكن بإسناد مختلف، ودلالتها واضحة على دفن الرأس الشريف عند قبر أمير المؤمنين عليه السلام.

الرواية الثالثة: تهذيب الأحكام: عن محمد بن أحمد بن داوود، عن محمد بن علي، عن عمّه، قال: حدّثني أحمد بن حماد بن زهير القرشي، عن يزيد بن إسحاق شعر، عن أبي السخيف الأرجني، قال: حدثني عمر بن عبد الله النهدي، عن أبيه، قال: «**دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فذكر حديثاً**

فحدثناه، قال: فمضينا معه ـ يعني أبا عبد الله عليه السلام ـ حتى انتهينا إلى الغري، قال: فأتى موضعاً فصلّى، ثمّ قال لإسماعيل: قم فصلِّ عند رأس أبيك الحسين عليه السلام. قلت: أليس قد ذُهب برأسه إلى الشام؟ قال: بلى، ولكن فلان مولانا سرقه فجاء به، فدفنه هاهنا»(١٤).

هذه هي أهمّ الروايات وأوضحها دلالة، وقد ذكرها المتأخرون من علمائنا في كتبهم، نقلاً عن الأجلاء المذكورين.

الأمر الثاني: آراء العلماء في موضع أو مدفن الرأس الشريف

تبعاً لتعدد المنقول تعددت آراء العلماء، وهي تؤكّد ـ على الأقل ـ أنّ هذا الموضع هو موضع تقديس واهتمام من قِبل الأئمة عليهم السلام والعلماء، وأنّه مكان يُزار منه الإمام الحسين عليه السلام. ونستعرض فيما يلي أقوال علمائنا الواردة في هذا المجال:

١ـ الشيخ الكليني ت ٣٢٩هـ

وضع الكليني باباً في كتابه الكافي بعنوان: (موضع رأس الحسين عليه السلام)، ولم يذكر فيه إلاَّ روايتين تدلان على أنّ موضعه في النجف الأشرف، بالقرب من أمير المؤمنين عليه السلام ـ كما تقدم ـ ولم يذكر أيّ رواية أخرى تدل على أي مكان آخر، وقد يستكشف من ذلك ميله إلى هذا المضمون الذي أورده.

٢ـ الشيخ الطوسي ت ٤٦٠هـ

نُقِل عن الشيخ الطوسي أنه من القائلين برد الرأس إلى الجسد الشريف، وذلك لما رواه ابن شهرآشوب، حيث يقول: «وذكر المرتضى في بعض مسائله أنّ رأس الحسين رُدّ إلى بدنه... وقال الطوسي: ومنه زيارة الأربعين»(١٥).

لكن بعد الاستقصاء والبحث لم نقف على هذا الرأي في كتب الشيخ، ولمّا رجعنا إلى رأيه في زيارة يوم الأربعين وجدناه يقول: «**في يوم العشرين منه كان رجوع حرم سيدنا الحسين عليه السلام من الشام إلى المدينة، وهو اليوم الذي ورد فيه جابر ... من المدينة إلى كربلاء لزيارة قبر أبي عبد الله عليه السلام، فكان أول من زاره من الناس. ويستحب زيارته عليه السلام وهي زيارة الأربعين**»[١٦]. فلم يذكر ردّ الرؤوس، بل ولا زيارة عيال الحسين عليه السلام لكربلاء، وإنما ذكر زيارة جابر فحسب.

ثمّ إنّ الشيخ لم يذكر حول هذا الموضوع إلاّ الروايتين المتقدمتين، دون ذكر رواية الأمالي للمرتضى، أو الإشارة إلى ردّ الرأس الشريف للجسد الطاهر، ولكنه ذكر رواية مهمة في كتابه (مصباح المتهجّد) تفيدنا في المقام، وهي كالتالي: «**روى محمد بن خالد الطيالسي، عن سيف بن عميرة، قال: خرجت مع صفوان بن مهران الجمّال وعندنا جماعة من أصحابنا إلى الغري ـ بعدما خرج أبو عبد الله عليه السلام من الحيرة إلى المدينة ـ فلما فرغنا من الزيارة صرف صفوان وجهه إلى ناحية أبي عبد الله الحسين عليه السلام، فقال لنا: تزورون الحسين عليه السلام من هذا المكان من عند رأس أمير المؤمنين عليه السلام من هاهنا ـ وأومأ إليه أبو عبد الله الصادق عليه السلام، وأنا معه ـ قال: فدعا صفوان بالزيارة التي رواها علقمة بن محمد الحضرمي، عن أبي جعفر عليه السلام في يوم عاشوراء، ثمّ صلّى ركعتين عند رأس أمير المؤمنين عليه السلام، وودّع في دبرها، وقد جاء في هذه الزيارة قوله عليه السلام:أتيتكما زائراً ومتوسلاً إلى الله ربّي وربكما ... وقوله عليه السلام: إنّي أنقلب عنكما ...**»[١٧]، وهذه الرواية واضحة الدلالة على أنّ لهذا الموضع مكانة خاصّة يُزار منها الحسين عليه السلام، بالإضافة إلى الروايتين السابقتين، حيث تدل إحداهما ـ كما تقدم ـ على أنه موضع رأس الحسين، والأخرى على أنه دُفن هاهنا، ولعلنا نستكشف من ذلك كلّه ميل الشيخ

الطوسي إلى القول الثاني.

١ـ الشيخ الطبرسي ت٥٤٨ هـ

لقد تابع الطبرسي الكليني والطوسي فيما أورده من الروايات في كتابه تاج المواليد[١٨]. وهو مع تقدمه زماناً على السيد ابن طاووس عبّر عن القول الأول بهذا التعبير: «**وأمّا رأس الحسين**عليه السلام**، فقال بعض أصحابنا: إنّه رُدّ إلى بدنه بكربلاء من الشام، وضمّ إليه**». ولم يُشر إلى الاشتهار ولا الإجماع عند الإمامية.

٢ـ ابن شهرآشوب ت٥٨٨ هـ

قد تعرض ابن شهرآشوب أيضاً لذكر بعض الروايات المتقدمة، وهو مع ذلك أيضاً لم يذكر الاشتهار، ولم يُبدِ موقفه ورأيه في المسألة، ولم يذكر الإجماع، وإنّما حكى مسألة ردّ الرأس الشريف إلى الجسد عن السيد المرتضى في بعض رسائله[١٩].

٣ـ محمد بن المشهدي ت٦١٠ هـ

روى ابن المشهدي في كتاب (المزار) زيارة للإمام الحسينعليه السلام في مشهد أمير المؤمنينعليه السلام؛ مستنداً في ذلك إلى ما جاء في الأثر، من أنّ رأس الحسينعليه السلام هناك. والملاحظ أنّه أورد ذات الرواية التي يرويها الشيخ الطوسي، والتي جاء فيها: «**يا سيدي ـ يا أمير المؤمنين ـ ومولاي، وأنت يا أبا عبد الله، وسلامي عليكما متصل ما اتصل الليل والنهار...**»[٢٠].

٤ـ السيد ابن طاووس ت٦٩٣ هـ

السيد ابن طاووس مع أنّه تبنّى القول برجوع الرأس كما تقدم، لكنّه مع ذلك ذكر الروايات المتقدمة في كتابه (فرحة الغري) دون توضيح أو تعليق،

وفي مصباح الزائر ـ بعد ذكره الزيارات المتعددة لأمير المؤمنين عليه السلام ـ يقول: «قم فزر الحسين من عند أمير المؤمنين عليهما السلام»[٢١]؛ مما يؤكّد خصوصية موضع الرأس عند أمير المؤمنين عليه السلام.

٥ـ الشيخ الحر العاملي ت١١٠٤ هـ

لقد أفرد الحر العاملي قدس سره في كتاب الوسائل باباً بعنوان: «**استحباب زيارة رأس الحسين عليه السلام عند قبر أمير المؤمنين، واستحباب صلاة ركعتين لزيارة كلٍّ منهما**»[٢٢]، وذكر فيه ثمان روايات، وبعد ذكره رواية محمد بن خالد الطيالسي لزيارة صفوان مع بعض الأصحاب ـ وقوله: «**نزور الإمام الحسين من عند رأس أمير المؤمنين**»، وأنه قال: «**زرت مع سيدي أبي عبد الله، وفعل مثل هذا**»ـ يقول الحر العاملي: «**أقول: هذا يحتمل قصد الزيارة من بُعد، ويحتمل إرادة زيارة رأس الحسين عليه السلام**»[٢٣]، وهذا كله يؤكّد ما أشرنا إليه من الخصوصيّة. ثمّ بعد ذكر تلك الروايات يقول: «**وقد روى السيد رضي الدين علي بن طاووس في كتاب (الملهوف) وغيرِهِ: إنّ رأس الحسين عليه السلام أعيد فدفن مع بدنه بكربلاء. وذكر أنّ عمل العصابة على ذلك، ولا منافاة بينهما**»[٢٤].

٦ـ العلامة المجلسي قدس سره ت ١١١١ هـ

ذكر العلامة المجلسي في (تحفة الزائر)، و(بحار الأنوار) الحديث المتقدّم المروي عن يونس، والذي يقول في نهايته الإمام الصادق عليه السلام: «**فصيره الله عند أمير المؤمنين عليه السلام، فالرأس مع الجسد، والجسد مع الرأس**»، وقد علّق المجلسي على ذلك قائلاً: «**أي بعد ما دُفن الرأس هنا ألحقه الله بالجسد، وإنما يُزار ويصلّى هاهنا لكونه محلاً للرأس المقدس وقتاً ما، ويحتمل ـ على بُعدٍ ـ أن يكون المراد أنّ جسد أمير المؤمنين عليه السلام كالجسد لهذا الرأس الشريف، فكان الرأس لا يفارق الجسد. والله العالم**»[٢٥].

وفي باب (رأس الحسين ومحل دفنه)، يقول المجلسي ـ بعد استعراض الآراء المختلفة لأهل السنة ـ: «هذه أقوال المخالفين في ذلك، والمشهور بين علمائنا الإمامية أنّه دُفن رأسه مع جسده، ردّه علي بن الحسين عليهما السلام. وقد وردت أخبار كثيرة في أنّه مدفون عند قبر أمير المؤمنين عليه السلام، وسيأتي بعضها، والله يعلم»[٢٦]، وقد خصّ المجلسي قدس سره عنواناً في البحار، سمّاه: «في أنّ رأس الحسين كان عند أمير المؤمنين عليهما السلام»[٢٧]، ويقول في باب زيارة أمير المؤمنين عليه السلام: «أقول: ينبغي أن يُزار الحسين عند قبر أمير المؤمنين صلوات الله عليهما، مما يلي رأسه، مما ذكره محمد بن المشهدي في المزار الكبير. وذكر أنّ الصادق عليه السلام زار رأس الحسين عليه السلام عند رأس أمير المؤمنين عليه السلام، وصلى عنده أربع ركعات. ويذكر الزيارة، وفيها: أتيتك يا مولاي يا بن رسول الله»[٢٨].

٧ـ العلامة السيد بحر العلوم قدس سره ت١٢١٢هـ

ذكر السيد بحر العلوم لبعض خواصّه ـ على ما حكي عنه ـ أنّ مسجد الرأس موضع رأس الحسين، وأنّ المسجد بُني عليه ولأجله. وقد أمر قدس سره بتشييده ثانياً[٢٩]، وهي ترميمات وإصلاحات[٣٠].

٨ـ الشيخ صاحب الجواهر قدس سره ت١٢٢٦هـ

بعد أن أورد الشيخ صاحب الجواهر رواية يونس، ورأي السيد ابن طاووس، قال: «ولعلّه لا منافاة؛ لإمكان دفنه مدّة، ثمّ نُقل إلى كربلاء، ولا بأس بالصلاة وزيارته بمكان وضعه»[٣١]. ثم بعد ذكره القائم من الغري يقول: «إنّه يمكن أن يكون هذا المكان موضع دفن الرأس الشريف بعد سلخه، فإنهم ـ لعنهم الله تعالى ـ نقلوه بعد أن سلخوه. وعلى كل حال، فينبغي حينئذ أن تكون الصلاة عند أمير المؤمنين عليه السلام اثنتي عشرة ركعة: ثمان ركعات

لزيارته، وركعتان لزيارة الرأس الشريف، وركعتان لمنبر القائم أو منزله...»[٣٢].

٩ـ الميرزا النوري ت١٣٢٠هـ

ذكر الميرزا النوري في مستدركه في باب استحباب زيارة رأس الحسين عليه السلام عند قبر أمير المؤمنين عليه السلام، ثلاث روايات، يذكر في الثالثة أنّ ابن المشهدي في مزاره يروي أنّ الإمام الصادق عليه السلام زار رأس الحسين عليه السلام عند أمير المؤمنين عليه السلام، وصلى عنده أربع ركعات، ثم ينقل نصّ الزيارة، فلاحظ[٣٣].

أقوال علماء السنة:

وفي ختام هذه النقطة لا بأس بالإشارة ـ بنحو الإجمال ـ إلى أقوال علماء السنّة في هذا المجال، حيث إنّ لعلماء السنّة في تحديد موضع رأس الإمام الحسين عليه السلام أقوالاً متعددة وكثيرة، منها الأقوال التالية:

١ـ المدينة المنورة، وأنّ الرأس الشريف للحسين عليه السلام قد دفن عند فاطمة عليها السلام في البقيع[٣٤].

٢ـ الشام[٣٥].

٣ـ بقي في الخزائن الأموية، إلى أن وَليَ سليمان بن عبد الملك الخلافة، حيث دفنه في مقابر المسلمين، وبعد مجيء العباسيين أخذوه إلى جهة غير معلومة[٣٦].

٤ـ القاهرة، بعد ما نقله الفاطميون من عسقلان[٣٧].

٥ـ وصل مرو، وعليه بناء مشيّد[٣٨].

٦ـ كربلاء، وذلك بطريقين:

الأول: ما رووه من أنّ عمر بن عبد العزيز أخرج الرأس الذي دفنه سليمان بن عبد الملك، ولا يعلم ماذا فعل به، لكن تعويلاً على تدينه؛ يُعتقد أنّه أرسله وألحقه بالجسد(٣٩).

الثاني: ما قاله سبط بن الجوزي في تذكرة الخواص: «أشهر الأقوال: أن يزيد ردّه إلى المدينة مع السبايا، ثم رُدَّ إلى الجسد بكربلاء. وقد ذكره هشام وغيره»(٤٠).

الأمر الثالث: المعالم الأثرية

عند مطالعة النصوص بشأن مسجد الرأس تتكون في النظرة الأولية صورة واضحة على أنّه ينتسب إلى رأس الأمام الحسين عليه السلام، ومن الدلائل التي تؤكّد هذا المعنى: ما تقدم ذكره عن العلامة بحر العلوم، من أنّه «بُني لأجل الرأس الشريف»(٤١)، وما ورد من تأكيد العلماء على أنّ موضع دفن الرأس الشريف بجانب رأس أمير المؤمنين عليه السلام.

ونضيف في المقام بعض الإشارات إلى ذلك، فمثلاً: إنّ الرحّالة أبا طالب في زيارته للنجف الأشرف عام ١٢١٣هـ ـ ١٧٩٩م يقول: «**والزوار الصالحون بعد أن يقوموا بواجب زيارة القبر، يأوون إلى زاوية من زوايا المشهد، ويقرؤون مرثية في الحسين وكلاماً في مناقبه. وكان ابنه ـ كما قيل ـ قد جاء بالرأس الشريف إلى النجف الأشرف، ودفنه عند أمير المؤمنين**»(٤٢).

ولكن تقدم أنّ الروايات تنصّ على أنّ الذي جاء بالرأس الشريف، هو أحد موالي أهل البيت عليهم السلام.

ثمّ إن هذا الأثر قد بقي إلى عهدٍ قريب من عصرنا؛ حيث يروي الشيخ محمد حرز الدين: أن السيد داوود الرفيعي ينقل عن أبيه، عن آبائه أنه: «**في المسجد الغربي المتصل بالساباط ـ أي مسجد الرأس ـ إيوان صغير مربّع**

في الجدار القبلي، بين محراب المسجد والساباط فيه قبر، وعليه شبّاك فولاذ ثمين، وله باب صغيرة وفيها قفل، وهو قبر موضع رأس الحسين عليه السلام كما عليه الروايات».

ثمّ إنّ السيد الرفيعي قد أوقف الميرزا هادي عليه، وكانت على القبر قطعة ستار خضراء، وإلى جانب هذا الإيوان صخرة مربّعة مكتوب عليها بالخط الكوفي[43]، وكان الهنود الإسماعيلية يزورون هذا القبر، ولما تكاثر زواره؛ فتحت إدارة الأوقاف العثمانية في النجف باباً للمسجد من التكية البكتاشية، وسدّت بابه الأولى من الساباط، وصار الهنود وغيرهم من الزائرين يدخلون التكية، ثمّ سدّوا هذا الباب، وبقي المسجد مغلقاً سنين عديدة، حتى احتلال العراق من قِبل الإنكليز وتشكيل الحكومة العراقية[44].

ويذكر المؤرّخون أيضاً: «**أن غازان ـ ملك التتار (الايلخانيون) ـ حينما جاء زائراً لمرقد أمير المؤمنين عليه السلام سنة ٦٩٨هـ أمر أن يُبنى مسجد على الموضع المعروف قديماً بموضع رأس الحسين**»[45]، وهو ما أكّده العلامة بحر العلوم قدس سره كما تقدم، من أنّ المسجد شُيّد على موضع الرأس[46].

ويشهد أيضاً على أنّ ذلك الموضع الشريف لم يكن مجرد مسجد عند رأس الأمير أنّه: لم يُسمَّ (مسجد بالا سر) ـ أي مسجد ما فوق الرأس ـ كما في باقي المشاهد، بل هو (مسجد سَر) ـ أي مسجد الرأس ـ كما كان يسميه الإيرانيون في النجف.

وعلى كل حال، فإنّ في هذه الشواهد ما هو قوي، وفيها ما هو ضعيف، ولكن بعضها يقوّي البعض الآخر؛ فتكون الشواهد بمجموعها مؤكّدة على اهتمام السلف الصالح بتجسيد الرواية الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام في تحديد موضع الرأس، وسعيهم لإحياء الأمر الصادر عنهم عليهم السلام في زيارة

الإمام الحسين عليه السلام عند رأس أمير المؤمنين عليه السلام.

والحاصل: إنه قد تبيّن أنّ أصل عمارة المسجد في مشهد أمير المؤمنين عليه السلام قائم على أساس الرمزيّة والدلالة؛ مما يتطلّب إنشاء مَعلَم عمراني ومَفصل معماري للترميز، والإشارة إليه والدلالة عليه، ولعلّ عمل السلف الصالح من المؤمنين في إنشاء معلم معماري وبناء مسجد للرأس هو الأقرب للصواب مما نراه اليوم.

وأخيراً: المشهد العلوي اليوم

بعد عرض هذه الروايات التي وردت في الكتب المعتبرة عند الشيعة، وعرض آراء علمائهم، والنظر في الشواهد التاريخية والمعمارية؛ يثبت لنا بشكل واضح أنّ هناك مكاناً خاصّاً لرأس الإمام الحسين عليه السلام قرب مشهد أمير المؤمنين عليه السلام، قد أحياه أهل البيت عليهم السلام في أكثر من مناسبة، من خلال الزيارة والصلاة والتقديس، حتى إنهم قد أمروا أصحابهم بذلك، وقد عمل السلف الصالح على بنائه وتشييده. وأمّا الأقوال الأخرى التي تؤكّد على نقل الرأس الشريف إلى كربلاء، فهي وإن كانت لا تعتمد على رواية واضحة عن أهل البيت عليهم السلام، ولكن مع ذلك لا تنافي ـ على فرض صحتها ـ ما نروم إثباته، من ضرورة إحياء هذا المقام، والاحتفاء به.

وبعد افتتاح مسجد الرأس، نهيب بالإخوة القائمين بالخدمة في الروضة الحيدرية أن لا يتناسوا آثار أهل البيت عليهم السلام في هذه المدينة المقدسة، وأن يسعوا أيضاً لإحياء مقام الإمام الصادق عليه السلام ـ في الجهة الغربية من الحرم الشريف أو مقام الرأس، وذلك من خلال إعلام الزائرين بقدسية المكان، وارتباطه الخاص بالإمام الحسين عليه السلام، أو بالإمام الصادق عليه السلام، كأن يُصرّح باسم

مسجد رأس الحسين عليه السلام، ووضع الزيارة المخصوصة للمقام ـ المذكورة في الكتب المعتبرة، كما مرّت علينا ـ إلى غير ذلك من الطرق والأساليب.

ونؤكّد مرّة أخرى على وجوب الاستفادة من هذه الفرصة، كي نُحيي معالمَ كان من الواجب علينا رفعها وإبرازها؛ لئلا ندخل في شبهة التعتيم التاريخي.

والمُلفت للنظر، أنّ هذا المشهد والمقام لرأس الإمام الحسين عليه السلام هو من بين المشاهد المشرّفة القليلة المنتشرة في العالم الإسلامي، والتي وردت روايات إثباته عن أهل البيت عليهم السلام. والأجدر بنا ـ ونحن في مهد التشيّع ـ أن نحترم ذلك ونحتفي به؛ لذلك ينبغي علينا أن لا نترك رمزاً واضحاً، ومعلماً مذكوراً ومسطوراً ومشيداً، ومدعوماً بالروايات، وجهد علمائنا، ومحبي أهل البيت عليهم السلام، وأن لا نتركه يذهب بسهولة بقصد أو بدونه. بل لو لم يقم السلف بإنشاء رمز معماري لإحياء زيارة رأس الحسين عليه السلام عند أمير المؤمنين عليه السلام، لكان الأجدر بنا أن نقوم بذلك، فكيف بنا إذا كان المبنى مشيداً والرمز قائماً!

(١) بل يستحب في كل يوم وكل شهر ـ حسب رواية الإمام الصادقعليه السلام ـ كما أورده الكفعمي، تقي الدين، إبراهيم العاملي، المصباح: ص٦٥٠.

(٢) الصدوق، الأمالي: ص٢٣١. يذكره أيضاً: الفتال النيسابوري، روضة الواعظين: ص١٩٢.

(٣) الشريف المرتضى، رسائل المرتضى: ج٣، ص ١٣٠.

(٤) الحلي، ابن نما، مثير الأحزان: ص٨٥

(٥) أُنظر: السيد ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف على قتلى الطفوف: ص١١٤.

(٦) المراد من المرفوع في علم الدراية: هو كون سند الحديث لم يُذكر بالترتب من حيث سلسلة رواته، وإنما أضيف إلى المعصوم مباشرة ومن دون واسطة. أُنظر: الشهيد الثاني، زين الدين، الرعاية في علم الدراية: ص٩٨.

(٧) أُنظر: السيد ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف على قتلى الطفوف: ص٨٣ وأيضاً، الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٤ ص١١٥٧،ح٨١١٩ ورواه عنه السيد ابن طاووس في فرحة الغري، والحر العاملي في وسائل الشيعة: ج١٤ ص٤٠٠، والمجلسي في البحار: ج١٠٠، ص٢٤٩.

(٨) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٤، ص٥٧٢.

(٩) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٨٣

(١٠) أُنظر: السيد ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال: ج٣، ص٩٨ ـ ٩٩، ذكر أعمال صفر.

(١١) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٨٦ ـ ٨٧

(١٢) المصدر نفسه: ص٨٤

(١٣) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٦، ص٧٧٧، ح ٧٠٧٦.

(١٤) المصدر نفسه: ج٦، ص٧٧٧، ح٧٠٧٧.

(١٥) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب: ج٣، ص ٢٣١.

(١٦) الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد: ص٥٤٨.

(١٧) المصدر نفسه: ص٥٣٩.

(١٨) الطبرسي، تاج المواليد: ص٣٣.

(١٩) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب: ج٣، ص ٢٣١.

(٢٠) ابن المشهدي، محمد، المزار: ص٥١٧.

(٢١) ابن طاووس، علي بن موسى، مصباح الزائر.

(٢٢) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج١٤، ص٣٩٨.

(٢٣) المصدر نفسه: ج١٤، ص٤٠١.

(٢٤) المصدر نفسه: ج١٤، ص٤٠٣.

(٢٥) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٩٧، ص ٢٤٤.

(٢٦) المصدر نفسه: ج٤٥، ص١٤٦.

(٢٧) المصدر نفسه: ج٩٧، ص٢٤١.

(٢٨) المصدر نفسه: ج٩٧، ص٢٩٣.

(٢٩) أُنظر: الشيخ جعفر، الشيخ باقر، ماضي النجف وحاضرها: ج١، ص١٠٤.

(٣٠) أُنظر: الحكيم، حسن عيسى، المفصل في تاريخ النجف الأشرف: ج٣، ص٨٠، وقد رجح الدكتور الحكيم أن يكون الرأس الشريف قد دُفن بالنجف بعدما قارن بين المواضع المختلفة. المفصَّل: ج٣، ص٤١ ـ ٥٣.

(٣١) الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام: ج٢٠، ص٩٣.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) أُنظر: الميرزا النوري، مستدرك الوسائل: ج١٠، ص٢٢٧.

(٣٤) يرى البعض أنّ هذا القول هو الأقوى تاريخياً؛ لرواية ابن سعد ذلك.

(٣٥) ابن كثير، البداية والنهاية: ج ٨، ص٢٢٢.

(٣٦) الذهبي، تاريخ الإسلام: ج ٥، ص١٠٧: «حدثني ريان أنّ الرأس مكث في خزائن السلاح حتى وَلِيَ سليمان الخلافة، فبعث إليه..، فجعله في سمط وكفّنه، ودفنه في مقابر المسلمين، فلما دخلت المسودة ـ الثوار ـ سألوا عن موضع الرأس؛ فنبشوه وأخذوه. والله العالم».

(٣٧) الحموي، ياقوت، معجم البلدان: ج ٥، ص١٤٢، ويذكر المقريزي تفاصيل نقل الرأس الشريف.

(٣٨) السمعاني، الأنساب: ج٣، ص ٣٧٠.

(٣٩) آل عكة، طاهر، رأس الحسين: ص١٧٤، نقلاً عن النويري، نهاية الإرب.

(٤٠) أُنظر: الأمين، سيد محسن، لواعج الأشجان: ص٢٤٨، نقلاً عن: سبط بن الجوزي، تذكرة الخواص: ص٢٧٥.

(٤١) الشيخ جعفر، الشيخ باقر، ماضي النجف وحاضرها: ج١، ص١٠٤.

(٤٢) أبو طالب خان، الرحلة: ص٣٩٧، عنه الحكيم، عيسى، المفصل في تاريخ النجف: ج٣، ص٣٨.

(٤٣) ثم إن تلك الصخرة كانت موجودة في موضعها المذكور قبل التهديم الأخير لغرض التوسعة، (وهذا التهديم من المؤاخذات الملحة على المشروع التي أفقدت الحرم كثيراً من معالمه ومفاصله المتميزة)، وقد أثارت اهتمام الآثاريين، يذكر السيد عبد المطلب الخرسان في كتابه قصة هذه الصخرة ـ كشاهد عيان ـ فقال: «أقول: هذه الصخرة عليها كتابة بخط كوفي، كانت موجودة في المكان الذي ذكره الشيخ حرز الدين، وكانت صخرة أخرى على هيئة محراب مثبتة في محراب المسجد، ولهاتين الصخرتين قيمة أثرية، ففي عام ١٩٦٥م جاءت بعثة من الآثار وقد جلبوا معهم كاميرات حديثة لتصوير بعض الآثار، وسألوني عن هاتين الصخرتين ، فدللتهم عليهما، وسألتهم عنهما، فأخبروني أن إدارة الآثار صورت هاتين الصخرتين عام ١٩٣٧م، وأن هاتين الصخرتين من الحجر المعروف بالحديد الصيني، وهما من النوع النادر منه؛ حيث إنهما ملونتان، والحديد الصيني يكون عادة أسود، وعند هدم المسجد تم نقل الصخرتين إلى المخزن لحفظهما من التصدع». الخرسان عبد المطلب، مساجد ومعالم في الروضة الحيدرية المطهرة: ص٢٣.

وعليه؛ فيجب إعادة هذه الصخرة إلى موضعها كما يعمل على إرجاع صخرة المحراب الآن، وهما من نفس الحقبة التاريخية ، وهي الحقبة الإيلخانية، كما أكد الخبراء أنها ترجع إلى القرن الثالث عشر الميلادي، أي: قبل أكثر من ٧٠٠ سنة، ونؤكد أنهما من أقدم ما موجود من بناء في الحرم الشريف؛ فإن العمارة الإيليخانية أقدم بناء كان موجوداً إلى ما قبل التهديم، ولم تبقَ منها شيء يذكر غيرهما.

(٤٤) أُنظر: حرز الدين، محمد، معارف الرجال: ج٣، ص٢٤١ ـ ٢٤٢، ذكره محمد حسين حرز الدين العقيلي المسلمي، تاريخ النجف الأشرف: ج١، ص٣٨٨ ـ ٣٨٩، والحكيم، المفصل: ج٣، ص٣٩.

(٤٥) حرز الدين، محمد حسين، تاريخ النجف الأشرف، ج١، ص٣٨٦، ينقل عن محمد حرز الدين، معارف الرجال: ج٣، ص٢٧٢.

(٤٦) الشيخ جعفر، الشيخ باقر، ماضي النجف وحاضرها: ج١، ص١٠٤.



❖ الحائر الحسيني حدوده وأحكامه

الحائر الحسيني

حدوده وأحكامه

الشيخ إسكندر الجعفري

من المواضيع المهمة والحيوية هو موضوع الحائر الحسيني وبيان حدوده وأحكامه؛ نظراً لما تترتب عليه من أحكام فقهية جمَّة، كالتخيير في الصلاة بين القصر والتمام، وجواز تناول طينه للاستشفاء، وغيرهما من الأحكام الأخرى؛ ولهذا ارتأينا أن نتناول هذا الموضوع من خلال ثلاث جهات أساسية، هي:

١ـ منشأ التسمية بـ(الحائر).

٢ـ حدود الحائر الحسيني.

٣ـ أحكام الحائر الحسيني.

وسوف نبسط الكلام حول هذه الجهات بالتفصيل، فنقول:

الجهة الأُولى: منشأ التسمية بـ (الحائر)

ذكر اللغويون للحائر معاني عدة، منها:

أـ الحائر: مجتمع الماء، وجمعه حيران وحوران[1].

ب ـ الحائر: حَوْض يُسيَّبُ إليه مسيلُ الماء من الأمطار[٢].

جـ ـ الحائر: المكان المطمئن الوسط المرتفع الحروف[٣].

وعلَّل أهل اللغة تسمية مجتمع الماء بالحائر: بأن الماء يتحيّر فيه فيرجع أقصاه إلى أدناه[٤].

د ـ الحائر: كربلاء، وهو الموضع الذي فيه مشهد الإمام الحسين عليه السلام[٥].

هذا عمدة ما ذكره أئمة اللغة في هذا المجال، وهو يرجع إلى معنيين أساسيين، وهما:

الأول: إن الحائر في الأصل هو المكان الذي يجتمع فيه الماء، وهذا يعني أنه مكان منخفض يشبه الحوض الذي تصبّ فيه مياه الأمطار.

الثاني: الحائر اسم عَلَم لمشهد الإمام الحسين عليه السلام؛ ولهذا ذكر الحموي في معجم البلدان: أن الحائر هو قبر الحسين بن علي عليه السلام، وقال أبو القاسم علي بن حمزة البصري ـ راداً على ثعلب في الفصيح ـ: قيل الحائر لهذا الذي يسميه العامّة حير وجمعه حيران وحوران، قال أبو القاسم: هو الحائر، إلاَّ أنه لا جمع له؛ لأنه اسم لموضع قبر الحسين بن علي عليه السلام، فأما الحيران، فجمع حائر، وهو مستنقع ماء يتحيّر فيه؛ فيجيء ويذهب[٦]. إذن؛ فالحائر في معناه الثاني اسم عَلَم لمكان، في كربلاء حيث قبر الإمام الحسين عليه السلام.

بقي لنا أن نتساءل عن سبب تسمية مشهد الإمام الحسين عليه السلام بالحائر، فهل هناك مناسبة اقتضت تسميته بذلك؟

علّل بعض اللغويين سبب التسمية بذلك، بما حاصله: أن المكان الذي دفن فيه الإمام الحسين عليه السلام مكان يتحيّر فيه الماء، وإليك بعض الأقوال:

لقد جاء في تاج العروس: «**والحائر: ع، بالعراق فيه مشهد الإمام المظلوم**

الشهيد أبي عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه،... سُمي لتحيّر الماء فيه»[٧].

وذكر الجوهري في صحاحه: «الحَيْر بالفتح، شبه الحظيرة أو الحمى، ومنه الحَيْر بكربلاء»[٨].

وأما ابن منظور في لسان العرب، فقد قال ـ بعد أن ذكر معاني الحائر المتقدمة ـ: «والحائر، كربلاء، سميت بأحد هذه الأشياء»[٩].

وذكر الطريحي في مجمع البحرين: «الحائر: وهو في الأصل مجمع الماء، ويراد به حائر الحسين عليه السلام، وهو ما حواه سور المشهد الحسيني على مشرفه السلام، ومنه: وقِفْ عند باب الحَيْر فقل. والحَيْر ـ بالفتح ـ مخفف حائر، وهو الحظيرة والموضع الذي يتحيّر فيه الماء، ومنه: عمل لإبراهيم عليه السلام حيراً وجمع فيه الحطب»[١٠].

إذن؛ فمعنى (الحائر) في الأصل هو المكان الذي يجتمع فيه الماء، ثم أطلق بعد ذلك على مشهد الإمام الحسين عليه السلام؛ لمناسبة اقتضت ذلك، وهي بحسب ما ذكره علماء اللغة، تحيّر الماء في هذا المكان؛ ولأنه أشبه بالحظيرة التي هي ـ على ما ذكره ابن منظور في لسان العرب ـ ما أحاط بالشيء[١١].

ويُحتمل في هذه المناسبة أحد أمرين:

الأمر الأول: أن لفظ (الحائر) أطلق على مشهد الإمام الحسين عليه السلام؛ لأنه مكان منخفض يجتمع فيه الماء، وهذا الاحتمال هو الظاهر من كلمات اللغويين.

الأمر الثاني: أن إطلاق لفظ (الحائر) على المشهد المقدَّس جاء متأخراً؛ وذلك عندما حاول المتوكل العباسي تخريب القبر الشريف، وإجراء الماء عليه؛ حيث حار عنده الماء وتردد، ولم يصل إلى القبر

الشريف؛ ولذلك سُمّيَ بالحائر.

ومما يؤيّد الاحتمال الثاني ما ذكره الشهيد الأول في الذكرى؛ حيث قال: «**وفيه حار الماء، يعني به: لمّا أمر المتوكل بإطلاق الماء على قبر الحسين ليعفيه، فكان لا يبلغه**»[١٢]. وربما هناك غيره من الأعلام ممن يُحتمل إرادته لهذا المعنى.

فإن كان مراده قُدِّسَ سِرُّهُ أن سبب التسمية لا علاقة لها بهذه الحادثة، وإنما هي تسمية سابقة عليها، إلاَّ أن الحادثة المذكورة تؤكد وقوع القبر الشريف في مكان منخفض يجتمع فيه الماء، ولكن الماء الذي أجراه المتوكل لم يبلغ تلك البقعة على الرغم من انخفاضها، ووقوعها في حَيْرٍ؛ لكرامة القبر الشريف عند الله تعالى، فهو شيء جيد. وإن كان مراده أن سبب تسميته بالحائر هو لأجل هذه الحادثة، وأنه قبل الحادثة المذكورة لم يكن يسمى بالحائر، ولكنه بعد تلك الحادثة سُمّيَ بهذا الاسم؛ فأخذ الناس يطلقون عليه تلك التسمية، حتى صارت اسمَ عَلَمٍ للمكان، فهو لا يخلو من مناقشة.

ووجه المناقشة هو: أن الشواهد التاريخية تفيد أن إطلاق لفظ (الحائر) على المشهد المقدّس أسبق زماناً من حادثة التخريب وإجراء الماء؛ إذ نجد إطلاق لفظ (**الحائر**) في كلمات الإمام الصادق عليه السلام ـ كما سنلاحظ ذلك فيما سيأتي من الروايات ـ ومن المعلوم أن وفاة الإمام الصادق عليه السلام كانت عام ١٤٨هـ[١٣]، بينما تولّى المتوكل العباسي الخلافة عام ٢٣٢هـ[١٤]، فتكون الفترة بين وفاة الإمام الصادق عليه السلام وخلافة المتوكل ٨٤ سنة.

وقد نقل الشيخ عباس القمّي رحمه الله في (منتهى الآمال) عن المسعودي: أن الواقعة المذكورة جرت في عام ٢٣٦هـ[١٥]، فتكون الفترة بين وفاة الإمام الصادق عليه السلام والحادثة ٨٨ سنة، ومعه فكيف يمكن أن يكون

إطلاق لفظة (الحائر) على المشهد المقدّس بعد حادثة المتوكل، والحال أن إطلاقها ـ كما سنرى ـ شائع في كلمات الإمام الصادق عليه السلام السابق زماناً لوقوع الحادثة بفترة طويلة؟!

الروايات المتضمنة لمفردة الحائر

سبق وأن قلنا: بأن هناك جملة من الروايات التي وردت عن أهل البيت عليهم السلام تضمنت في متونها لفظة الحائر، وإليك بعضها:

١ـ ما رواه الحسين بن علي بن ثوير بن أبي فاختة، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، حيث قال: «**قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا حسين، مَن خرج من منزله يريد زيارة الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام إن كان ماشياً كتب الله له بكل خطوة حسنة، وحط بها عنه سيئة، وإن كان راكباً كتب الله له بكل حافر حسنة، وحط عنه بها سيئة، حتى إذا صار بالحائر كتبه الله من الصالحين...**»(١٦).

٢ـ ما رواه أبو الصامت عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ـ في حديث طويل جاء فيه ـ: «**فإذا أتيت باب الحائر فكبّر أربعاً...**»(١٧).

٣ـ ما رواه الحسين بن ثوير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ـ في حديث طويل يتحدّث فيه الإمام عن كيفية زيارة الإمام الحسين عليه السلام ـ قال: «**...وعليك بالتكبير والتهليل، والتسبيح والتمجيد، والتعظيم لله كثيراً، والصلاة على محمد وأهل بيته حتى تصير إلى باب الحير...**»(١٨).

٤ـ ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في جملة ما يستحب للزائر من الآداب ـ أنه قال: «**... ويلزمك الغسل قبل أن تأتي الحائر...**»(١٩).

٥ـ ما ورد مرسلاً عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**من الأمر المذخور إتمام الصلاة في أربعة مواطن: مكة، والمدينة، ومسجد الكوفة، وحائر**

الحسين عليه السلام»[20]. هـذه بعـض الروايـات التـي احتـوت علـى مفـردة الحـائر، وهناك المزيد منها، يجدها المتتبِّع في مظانّها.

والذي نروم إثباته من هذه الروايات، هو أن إطـلاق لفـظ (الحـائر) علـى المشهد المبارك كان أسبق زماناً من حادثة المتوكـل، وهـذا يعنـي أن منشأ التسمية لا يستند إلى الحادثة المذكورة، كما هو محتمل كلام الشهيد الأول على ما نقلناه عنه سابقاً. وعلى هذا الأساس؛ فالحادثة المذكورة ليسـت سـبباً لتسمية المشهد الشريف بـ(الحائر).

ويبقـى الاحتمـال الأول صـالحاً لكونـه سـبباً فـي التسـمية، خصوصـاً إذا أخذت كلمات بعض اللغويين المتقدمة بنظر الاعتبـار، كقـول الزبيـدي فـي تاج العروس، وابن منظـور فـي لسـان العـرب. وحينئـذٍ، يكـون إطـلاق لفـظ (الحائر) على المشهد الشريف من استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، ثم بعد ذلك اختص به، وصار استعماله في غيره يحتاج إلى قرينة.

نعم، يمكن إبراز احتمالٍ ثالث كسـبب للتسـمية، فيقـال: إن إطـلاق لفـظ (الحائر) على المشهد الشريف لا يستند إلى كون المكان مجمعاً للمـاء؛ بـل السبب هو أن الإمام بعد دفنه في كربلاء مع أهل بيته وأصحابه عُمِلَ له قبـرٌ، وأحيط بسور من قصب وخشـب أو نحـو ذلـك، وجُعِـل لـه بـاب ومـداخل؛ فصار أشبه شيء بالحظيرة؛ ومن أجل ذلـك سُـمِّيَ بالحـائر، وقـد تقـدم عـن بعـض اللغـويين أن (الحَيْـر) بـالفتح أشـبه بـالحظيرة والحمـى، ومنـه الحَيْـر بكربلاء، كما نصَّ عليه الجوهري في الصحاح، وكما تقدم من أن الحظيـرة ما أحاط بالشيء، وهي تكون من قصب وخشب، ولمّـا كـان القبـر المبـارك محاطاً بسياج أشبه إلى حدٍّ ما بالحظيرة ـ التي هي مـن معـاني الحـائر ـ أُطلـق عليه الحائر. فيتحصل لنا ـ من هذا الاحتمال ـ أن العلاقة هي علاقة المشابهة.

وهذا الاحتمال أيضاً لا مانع منه، ولكن يبقى الاحتمال الأول هو الأنسب؛ إذ إنه مؤيَّد بالأمور التالية:

أولها: ما ذكره أكثر اللغويين، من أن مستند التسمية هو تحيّر الماء وتردده، وهذا يعني كونه حائراً بالأصل ومكاناً تتجمّع فيه مياه السيول والأمطار.

ثانيها: ما ذكره الجوهري في الصحاح، من أن الحظيرة من معاني الحائر، ومنه الحائر بكربلاء، فيحتمل اتحاده مع ما ذكره أولاً، من أن الحائر مكان تجتمع فيه المياه؛ إذ الحظيرة ـ على ما تقدم ـ بمعنى المكان المُحاط بسور من القصب والخشب، لعله مكان يجتمع فيه الماء أيضاً، فليس هو معنى مغايراً للمعنى الأول.

ثالثها: ما ذكره ابن إدريس الحلي؛ حيث قال: «**والمراد بالحائر: ما دار سور المشهد والمسجد عليه، دون ما دار سور البلد عليه؛ لأن ذلك هو الحائر حقيقة؛ لأن الحائر ـ في لسان العرب ـ الموضع المطمئن الذي يحار الماء فيه**»[٢١].

كما ذكر العلامة المجلسي ـ وهو يتحدث عن حدود الصحن القديم ـ قائلاً: «**والذي ظهر لي من القرائن ـ وسمعت من مشايخ تلك البلاد الشريفة ـ أنه لم يتغيّر الصحن من جهة القبلة، ولا من اليمين، ولا من الشمال، بل إنما زِيد من خلاف جهة القبلة، وكل ما انخفض من الصحن، وما دخل فيه من العمارات فهو الصحن القديم، وما ارتفع منه فهو خارج عنه، ولعلهم إنما تركوه كذلك ليمتاز القديم عن الجديد، والتعليل المنقول عن ابن إدريس** قدس سره **منطبق على هذا**»[٢٢].

وبهذا يتضح أن أول الاحتمالات هو المناسب من بينها؛ فيكون الإمام الحسين عليه السلام قد دفن مع أهل بيته وأصحابه في مكان منخفض، تجتمع فيه مياه السيول والأمطار؛ ولهذا لمّا خرّب المتوكل العباسي عمارة القبر

الشريف وأجرى عليه فرعاً من نهر الفرات، كان من الطبيعي أن يغرق المكان ويتحوّل إلى بركة ماء، ولكن الماء تحيّر في ذلك المكان وتردد، ولم يبلغ القبر الشريف، وقيل: إن القبر الشريف قد ارتفع فلم يصل إليه الماء. وهذا يدل على كرامة القبر الشريف عند الله تعالى وقدسيته ومكانته.

الجهة الثانية: حدود الحائر الحسيني

سبق وأن قلنا: إن لمعرفة حدود الحائر الحسيني أهمية كبيرة؛ نظراً لما يترتب عليه من أحكام فقهية، نتعرض لها لاحقاً إن شاء الله تعالى؛ ولهذا أولى الفقهاء الموضوع عناية خاصة، فتعرضوا لتحديده في مؤلفاتهم وبحوثهم، وقد اختلفوا في ذلك أشدّ الاختلاف، ومنشأ ذلك إنما كان نتيجة اختلاف الروايات المتعرضة لذلك ـ كما سنلاحظ ـ ومن أجل إيضاح الموضوع بشكل جلي نستعرض الروايات أولاً، ثم نتعرّض لأقوال الفقهاء؛ لنرى ما يمكن قبوله منها بحسب ما تتوافر عليه الأدلة والشواهد.

استعراض الروايات

إن الروايات الواردة في المقام على أربع طوائف:

الطائفة الأولى: وهي ما دلَّ على أن الحدَّ خمسة فراسخ من جميع الجوانب، من قبيل مرفوعة منصور بن العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**حرم الحسين عليه السلام خمس فراسخ من أربع جوانب**»[23].

وهذه الرواية تواجه مشكلة الإرسال، وأمّا من حيث الدلالة فلا بدَّ من إيضاح أمرين:

١ـ توقف الاستدلال بها على كون الحرم بمعنى الحائر؛ وقد فهم بعض

الأعلام أن لفظ الحائر متحد في معناه مع الحرم؛ إذ ليس للحرم معنى يغاير معنى الحائر، قال المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان: «وأما حرم الحسين عليه السلام، **فالظاهر أنه ليس بمعلوم إطلاقه على غير الحائر، وهو ما دار عليه سور المشهد والحضرة**»[٢٤].

٢ـ بيان معنى الفرسخ: وهو ـ بفتح فسكون ـ لفظ معرّب، جمعه فراسخ، مقياس من مقاييس المسافات، مقداره ثلاثة أميال يساوي اثني عشر ألف ذراع، ويساوي ٥٥٤٤ متراً[٢٥]، وقال بعضهم: إنه حوالي ستة كيلو مترات[٢٦]. وعلى هذا الأساس؛ يكون طول الحائر عشرة فراسخ، أي: ما يعادل (٥٥) كيلو متراً و(٤٤٠) متراً على الحساب الأول، و(٦٠) كيلو متراً على الحساب الثاني، وهكذا الحساب من جهة العرض.

ونود أن نشير إلى أنَّ هذه التدقيقات في تحديد مقدار الفرسخ بـ(٦) كيلو متراً، أو (٥/٥٤٤) متراً لا شاهد عليها من الروايات، والمرجع في تحديده العرف، فما صدق عليه عرفاً فرسخ فهو كذلك، وإلاَّ فلا؛ لأن تحصيل حساب دقيق لمقدار الفرسخ عسير جداً، إن لم يكن مستحيلاً؛ لأن مقدار الفرسخ ـ على ما تقدم ـ ثلاثة أميال، والميل يساوي اثني عشر ألف ذراع، ومن المعلوم أن مقدار الذراع يختلف من شخص إلى آخر؛ فلا يمكن ضبط المقدار بشكل دقيق.

الطائفة الثانية: وهي ما دلَّ على تحديده بفرسخ من جميع الجوانب، من قبيل مرسل محمد بن إسماعيل البصري، عمّن رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**حرم الحسين عليه السلام فرسخ في فرسخ من أربع جوانب القبر**»[٢٧]. وهي ضعيفة السند بالإرسال أيضاً، أما مدلولها فواضح مما تقدم، حيث إنا ذكرنا المراد من الفرسخ؛ فيكون ـ على الرأي الأول ـ مقدار الحائر (١١) كيلو متراً

و(٨٨) متراً من جميع الجهات، وعلى الرأي الثاني(١٢) كيلو متراً كذلك.

الطائفة الثالثة: وهي ما دلَّ على تحديده بخمسة وعشرين ذراعاً من جميع الجوانب، من قبيل ما ورد في التهذيب، عن إسحاق بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إنَّ لموضع قبر الحسين عليه السلام حرمة معروفة، مَن عرفها واستجار بها أُجير. قلت: فصف لي موضعها. قال: امسح من موضع قبره اليوم خمسة وعشرين ذراعاً من قُدّامه، وخمسة وعشرين ذراعاً من عند رأسه، وخمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رجليه، وخمسة وعشرين ذراعاً من خلفه، وموضع قبره من يوم دُفن روضة من رياض الجنة، ومنه معراج يُعرج فيه بأعمال زواره إلى السماء، فليس مَلك في السماء ولا في الأرض إلاَّ وهم يسألون الله في زيارة قبر الحسين عليه السلام، ففوج ينزل وفوج يعرج**»[٢٨]. وسند الحديث لا مشكلة فيه إلاَّ من جهة محمد بن جعفر الرزاز؛ فإنه لم يوثَّق، إلاَّ بناءً على وثاقة مشايخ ابن قولويه المباشرين، فإن تمَّ هذا فهو، وإلاَّ فهي معتبرة بطريق الشيخ الكليني[٢٩].

ومن حيث الدلالة، فإنها تجعل الحد من القبر الشريف إلى خمسة وعشرين ذراعاً من جميع الجوانب، والذراع يساوي أربعاً وعشرين إصبعاً، كل إصبع عرض سبع شعيرات، كل شعيرة عرض سبع شعرات من أوسط شعر البرذون[٣٠]، على ما ذكره بعض الفقهاء[٣١]، وتقدير الذراع بـ(٢٤) إصبعاً، يرجع فيه إلى متوسط الخلقة والقامة.

والمقدار المذكور يساوي(٤٦,٥) سنتيمتراً، وعندما نضرب هذا الرقم بـ(٢٥) ذراعاً، يكون الناتج (١١) متراً، و(٦٢,٥) سنتيمتراً، أي: أحد عشر متراً ونصف المتر تقريباً؛ فيكون مقدار الحائر على هذا الحساب (١١) متر ونصف المتر تقريباً من جميع جوانب القبر الشريف؛ وعليه يكون

طوله (٢٣) متراً، وكذلك عرضه.

الطائفة الرابعة: وهي ما دلَّ على تحديده بعشرين ذراعاً من جميع الجوانب، من قبيل ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**سمعته يقول: قبر الحسين عليه السلام عشرون ذراعاً مكسّراً، روضة من رياض الجنة**»[٣٢]. وهي تامة السند؛ لأن الشيخ الطوسي له طريق معتبر إلى عبد الله بن سنان[٣٣].

وأما دلالتها، فهي تفيد أن مقدار الحائر عشرون ذراعاً في عشرين ذراعاً، وحيث إن الذراع يساوي (٤٦,٥) سنتمتراً ـ على ما تقدم ـ فيكون مقداره (٩) أمتار و(٣٠) سنتمتراً تقريباً؛ وعليه يكون (١٨) متراً و(٦٠) سنتمتراً تقريباً من جميع الجوانب.

مناقشة وجواب

هذه الرواية والتي قبلها لم تذكر لفظ (الحائر)، وإنما ذكرت لفظ (القبر) و(الروضة)، فلا يُعلم كونها بصدد بيان حدود الحائر؛ إذ يحتمل أن تكون بصدد تحديد بقعة مباركة مغايرة للحائر؛ فتكون الروايتان المذكورتان أجنبيتين عن البحث.

ولكن حيث إن (الحائر، والحرم، والروضة، وعند القبر) ـ ونحوها من الألفاظ المذكورة في الروايات ـ من الألفاظ المجملة التي لم يتضح معناها بشكل جلي، فكما يحتمل أنها ذات معانٍ متغايرة، يحتمل اتحادها في المعنى؛ وعليه يحتمل كون الروايتين تتحدثان عن حدود الحائر، والاحتمال في أمثال المقام كافٍ لإدخاله في الحساب؛ لأن بعض الأحكام التي تترتب على الحائر مخالفة للأصل؛ فيقتصر فيها على المتيقن.

هذه أهم الروايات المتعرّضة لحدود الحائر الحسيني، وقد اتضح من خلالها الأمور التالية:

١ـ طوله (٥٥)كم و(٤٤٠)م أو (٦٠)كم، وكذا العرض، بحسب الطائفة الأولى.

٢ـ طوله (١١)كم و (٨٨)م أو (١٢)كم، وكذا العرض، بحسب الطائفة الثانية.

٣ـ طوله(٢٣)م، وكذا العرض، بحسب الطائفة الثالثة.

٤ـ طوله(١٨)م و(٦٠)سم، وكذا العرض، بحسب الطائفة الرابعة.

٥ـ أن الطائفتين الأُوليين ضعيفتا السند، بينما الأخيرتان معتبرتان.

وسيتضح ـ إن شاء الله تعالى ـ فيما بعد أن الشواهد والقرائن تؤيدان الطائفتين الأخيرتين.

استعراض أقوال الفقهاء

نشير فيما يلي إلى أقوال الفقهاء في هذا المقام، وهي كالتالي:

القول الأول: ما ذكره الشيخ المفيدقُدِّسَ سِرُّه في المزار، قال: «**وحدُّه ـ أي الحائر ـ خمسة فراسخ من أربع جنبات قبره‌عليه السلام ومن دونه، مواطن بعضها أشرف من بعض؛ لدنوها من محله‌عليه السلام من المكان وقربها منه**»[٣٤].

القول الثاني: ما نقله المحدّث البحراني عن المحقق الحليقُدِّسَ سِرُّه، من القول بالتمام في البلد[٣٥]، فيجوز للمسافر إتمام الصلاة في سائر البلد، لا خصوص المشهد المقدّس في كربلاء؛ مما يُحتمل كون الحائر عنده تمام البلد، لا خصوص المشهد.

القول الثالث: ما نقله العلامة المجلسيقُدِّسَ سِرُّه في البحار عن بعضهم، أنه مجموع الصحن المقدّس[٣٦].

القول الرابع: ونقل أيضاً، أنه القبَّة السامية[٣٧].

القول الخامس: ونقل أيضاً عن بعضهم، أنه الروضة المقدّسة وما أحاط بها من العمارات المقدسة، من الرواق، والمقتل، والخزانة وغيرها[٣٨].

وهذا القول قد استظهره الشيخ الجواهري قُدِّسَ سِرُّه في رسائله الفقهية، حيث قال: «**والظاهر أن الروضة وزيادتها من الحائر، بل لا يخلو إلحاق الرواق به من وجه**»، إلاَّ أنه احتاط بالاقتصار على ما حول الضريح المبارك، مما لا يزيد على خمسة وعشرين ذراعاً[٣٩].

القول السادس: ما ذهب إليه ابن إدريس الحلي قُدِّسَ سِرُّه في السرائر، حيث قال: «**والمراد بالحائر ما دار سور المشهد والمسجد عليه، دون ما دار سور البلد عليه؛ لأن ذلك هو الحائر حقيقة؛ لأن الحائر في لسان العرب، الموضع المطمئن الذي يحار الماء فيه**»، ثُمَّ دعم رأيه هذا بما نسبه إلى الشيخ المفيد قُدِّسَ سِرُّه في الإرشاد؛ فقال:«**وقد ذكر ذلك شيخنا المفيد في الإرشاد، في مقتل الحسين عليه السلام، لما ذكر مَن قتل معه من أهله، فقال: والحائر محيط بهم، إلاَّ العباس (رحمة الله عليه)، فإنّه قُتل على المسنّاة**»[٤٠].

وما نسبه إلى الشيخ المفيد رحمه الله قد نقله عنه ـ بهذه الصورة ـ كل مَن جاء بعده، بما فيهم المعاصرون من فقهائنا، ولكن بعد مراجعة كتاب الإرشاد لم أجد العبارة المذكورة بنصها، بل ما هو موجود فيه لا يعطي المعنى المستفاد مما نقل، وإن كان قريبا منه؛ فقد ذكر قُدِّسَ سِرُّه ـ وهو يتحدث عن أهل بيت الحسين عليه السلام وأصحابه ـ ما نصه: «**فهؤلاء سبعة عشر نفساً من بني هاشم ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ: إخوة الحسين، وبنو أخيه، وبنو عمه جعفر وعقيل، وهم كلهم مدفونون مما يلي رجلي الحسين عليه السلام في مشهده، حُفر لهم حفيرة وألقوا فيها جميعاً وسوي عليهم التراب، إلاَّ العباس بن علي (رضوان الله عليه)؛ فإنه دُفن في موضع مقتله على المسنَّاة بطريق الغاضريّة، وقبره**

ظاهر»[٤١]**، ثم قال: «فأما أصحاب الحسين (رحمة الله عليهم) الذين قتلوا معه، فإنهم دفنوا حوله، ولسنا نحصل لهم أجداثاً على التحقيق والتفصيل، إلاَّ أنّا لا نشك أن الحائر محيط بهم...»**[٤٢]. وهذه العبارة هي التي عناها ابن إدريس في السرائر، وأنت ترى أنها تختلف عن التي ذكرها في كتابه؛ حيث إنها تفيد شمول الحائر لقبور الشهداء، ولا تخرج قبر العباس عنه.

القول السابع: ما ذهب إليه العلاّمة المجلسيقدس سره**؛ حيث قال: «والأظهر عندي أنه مجموع الصحن القديم، لا ما تجدد منه في الدولة العلية الصفوية»**[٤٣]**، ثم قال ـ في تحديد الصحن القديم ـ: «والذي ظهر لي من القرائن ـ وسمعت من مشايخ تلك البلاد الشريفة ـ أنه لم يتغيّر الصحن من جهة القبلة، ولا من اليمين، ولا من الشمال، بل إنما زيد من خلاف جهة القبلة، وكل ما انخفض من الصحن وما دخل فيه من العمارات فهو الصحن القديم، وما ارتفع منه فهو خارج عنه، ولعلهم إنما تركوه كذلك ليمتاز القديم عن الجديد، والتعليل المنقول عن ابن إدريس**قدس سره** منطبق على هذا، وفي شموله لحجرات الصحن من الجهات الثلاثة إشكال»**[٤٤]. ومراده من تعليل ابن إدريس هو قوله: **«لأن الحائر في لسان العرب الموضع المطمئن الذي يحار الماء فيه»**[٤٥].

هذه مجمل الأقوال المتعرّضة لتحديد الحائر، وخلاصتها:

١ـ خمسة فراسخ من كل جانب.

٢ـ سائر البلد.

٣ـ والأقوال المتبقية تتفق على أنه أقل بكثير من التحديدين السابقين، ولكنها تختلف ضيقاً وسعةً، فقول يحدَّه بالقبَّة السامية، وآخر أوسع منه بقليل، وهو الروضة المقدسة، فيشمل الرواق والمقتل ونحوهما، وآخر أوسع

من ذلك بقليل أيضاً، وهو الصحن القديم، ثم أوسع الأقوال ـ وهو القول الأخير ـ الصحن المقدّس دون تحديده بالقديم، ولعل المراد منه ما يشمل المستحدث منها أيضاً، وقد يرى ابن إدريس أنه أوسع من ذلك بقليل.

مناقشة الأقوال

إذا بحثنا في مستندات الأقوال المذكورة نجد أن القول الأول والثاني يعتمدان على الروايتين الأوليين الدالتين على تحديده بخمسة فراسخ، كما هو رأي الشيخ المفيد، أو بفرسخ وهو ما يحتمل من رأي المحقق الحلي؛ إذ من البعيد أنه يقصد بالبلد ما هو أوسع من ذلك؛ لأن بلدة كربلاء في زمانه قد لا تتجاوز مقدار الفرسخ، وقد اتضح أن الروايتين المذكورتين ضعيفتان بالإرسال، فهما غير صالحتين للاستدلال.

وأما بقية الأقوال، فبعضها يمكن العثور له على ما يصلح للاستناد، وبعضها لم أحصل له على ما يصلح للاستناد، بحسب تتبعي المتواضع، فلم أجد مستنداً للقول بكون الحائر هو القبة السامية، لا من الروايات ولا من غيرها، فهو قول لا شاهد عليه.

وأما القول بكونه الروضة المقدسة، والصحن القديم أو المشهد بالكامل، فلعل مستنده الروايات الواردة في كيفية زيارة الإمام الحسين عليه السلام؛ إذ تعطي صورة إجمالية عن حجم الحائر الحسيني ومقداره.

وتوضيح ذلك: إن الروايات المتحدثة عن كيفية زيارة الإمام الحسين عليه السلام قد صدرت في زمان الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام وفي تلك الفترة، كان القبر الشريف مبنياً، وله بابان، شرقي وغربي، وحوله قرية صغيرة، ونُسب بناء القبر والقرية إلى المختار بن أبي عبيدة الثقفي، وبقي

البناء المذكور معموراً إلى زمان هارون العباسي[٤٦]، فعندما تتحدث تلك الروايات عن وصول الزائر إلى باب الحائر، ثم المشي قليلاً، ثم بلوغ القبر الشريف، هي بحسب الظاهر تتحدث عن هذا البناء القائم على القبر، وتطلق عليه لفظ الحائر.

ولنأخذ رواية الحسين بن ثوير[٤٧] القائلة: «**كنت أنا ويونس بن ظبيان عند أبي عبد الله عليه السلام، وكان أكبرنا سنّاً ـ إلى أن قال ـ فقال: إذا أردتُ زيارة الحسين كيف أصنع؟ وكيف أقول؟ قال: إذا أتيت أبا عبد الله عليه السلام فاغتسل على شاطئ الفرات، والبس ثيابك الطاهرة، ثم امشِ حافياً؛ فإنك في حرم من حرم الله وحرم رسوله، وعليك بالتكبير والتهليل، والتسبيح والتمجيد، والتعظيم لله كثيراً، والصلاة على محمد وأهل بيته، حتى تصير إلى باب الحير، ثم تقول: السلام عليك يا حجة الله وابن حجته، السلام عليكم يا ملائكة الله وزوار قبر ابن نبي الله. ثم اخطُ عشر خطاً، ثم قف وكبّر ثلاثين تكبيرة، ثم امشِ إليه حتى تأتيه من قِبَل وجهه، فاستقبل وجهك بوجهه، وتجعل القبلة بين كتفيك...**»[٤٨]، فقوله: «**حتى تصير إلى باب الحير**» يدل على وجود باب وسور، وقوله: «**ثم اخطُ عشر خطًا**»، وقوله: «**ثم امشِ إليه حتى تأتيه**» يدل على وجود مسافة تزيد على العشر خطوات ما بين الباب والقبر الشريف. ولا يمكن تحديد المسافة المذكورة بالدقة؛ لأن الخطوات العشر تساوي تسعة أمتار وجزء المتر تقريباً؛ إذ الخطوة الواحدة تساوي ثلاثة أقدام، والقدم يعادل (٩٢,٦) سنتمتراً تقريباً[٤٩]، وإذا ضممنا إليه قوله: «**ثم امشِ إليه حتى تأتيه**» يتبيَّن أن المسافة تزيد على ذلك بعض الشيء، ولكن لا نعلم هل أن الزائد تسعة أمتار أخرى أو أزيد من ذلك أو أقل، والمهم أن المسافة بين باب الحائر، والقبر الشريف تزيد على التسعة أمتار، ولعلها تساوي أحد عشر متراً ونصف المتر،

الذي هو مدلول معتبرة إسحاق بن عمار المتقدمة، ولعلها أزيد من ذلك.

والذي نريد قوله: إن هذه الرواية وأمثالها تصلح وجهاً للأقوال المتقدمة التي تحدد الحائر بالروضة المقدسة، أو الصحن القديم، أو ما يزيد عليه قليلاً؛ إذ لعل هذه الأقوال ناظرة إلى مقدار الحائر في زمان صدور الروايات، وحيث إن المقدار ـ بالدقة ـ مجهول، اختلفت الأقوال ضيقاً وسعةً.

الرأي المختار

يتضح الرأي المختار من خلال النقطتين التاليتين:

النقطة الأُولى: إن القرائن والشواهد تدل على أن الحائر لا يزيد على المشهد الحالي ـ وإن دلت بعض الروايات على أنه أزيد من ذلك، كرواية الفراسخ الخمسة أو رواية الفرسخ ـ والقرائن التي تفيد ذلك هي:

١) إن روايتي الفراسخ الخمسة، والفرسخ الواحد ضعيفتا السند ـ كما تقدم ـ فلا تصلحان للحجية.

٢) إن روايتي الخمسة والعشرين ذراعاً، والعشرين ذراعاً معتبرتان سنداً.

٣) ما رواه ابن قولويه في كامل الزيارات، في الباب(٨٥) زيارة قبر العباس بن علي عليهما السلام، الحديث الأول، قال: «**عن أبي حمزة الثمالي، قال: قال الصادق عليه السلام: إذا أردت زيارة قبر العباس بن علي عليهما السلام، وهو على شط الفرات بحذاء الحائر، فقف على باب السقيفة وقل...**»[٥٠]. فإن قوله: «**بحذاء الحائر**» يفيد أن قبر العباس عليه السلام خارج عنه.

٤) الروايات الواردة في كيفية زيارة الإمام الحسين عليه السلام، ومنها ما تقدم عن (الحسين بن ثوير)؛ فإنها تفيد أن الحائر مساوٍ للبناء الذي كان قائماً في زمان صدور هذه الروايات، ويستفاد من هذه الروايات أيضاً أن المسافة بين

باب الحائر والقبر الشريف تزيد على تسعة أمتار بقليل.

٥) اتضح ـ من مراجعة الأقوال السابقة ـ أن المشهور اتفقوا على عدم شمول الحائر لأزيد من المشهد الحالي، وإن اختلفوا في ضيقه وسعته؛ وبالتالي فهم متفقون على عدم كونه خمسة فراسخ ـ كما عليه الشيخ المفيد رحمه الله ـ أو فرسخاً واحداً، كما هو محتمل رأي المحقق الحلي رحمه الله.

النقطة الثانية: بعد أن اتضح ـ من خلال القرائن المتقدمة ـ أن الحائر الحسيني لا يتجاوز حدود المشهد الحالي، نعرف أن حدوده تدور بين الاحتمالات التالية:

١ـ البناء الحالي، بما في ذلك السور المحيط بالمشهد الشريف.

٢ـ الروضة المقدسة مع الأروقة والمقتل، ونحو ذلك من الأبنية الملحقة به.

٣ـ تحت القبة فقط.

٤ـ حول الضريح المقدّس بمقدار لا يتجاوز خمسة وعشرين ذراعاً، أي: ما يساوي أحد عشر متراً ونصف المتر تقريباً، من جميع الاتجاهات.

وجميع الأقوال المتقدمة لا شاهد عليها ـ كما قد اتضح مما تقدم ـ إلاَّ الرأي الأخير وهو المناسب؛ لدلالة معتبرة إسحاق بن عمار المتقدمة، التي حددت موضع قبر أبي عبد الله عليه السلام به[(٥١)].

ولكن يبقى أن نُجيب عن السؤالين التاليين:

السؤال الأول: هناك رواية ثانية معتبرة أيضاً تدل على كون المسافة عشرين ذراعاً من كل جانب، وهي أضيق من المسافة المتقدمة، فهل هناك تضارب بينها وبين ما تقدم؟

والجواب: يمكن الجمع بين المعتبرتين؛ بحمل المعتبرة الثانية (معتبرة عبد الله بن سنان) على الأفضلية؛ فتكون النتيجة أن مقدار الحائر يمتد إلى

خمسة وعشرين ذراعاً، إلاَّ أن ما بين القبر وحتى العشرين ذراعاً أفضل من الأذرع الخمسة المتبقية.

السؤال الثاني: تقدم أن لفظ الحائر أو الحير الوارد في الروايات، إنما أُطلق على البناء الذي كان قائماً على القبر الشريف أيام الباقرين عليهما السلام، أفلا يحتمل أن يكون البناء هو نفس البناء القائم اليوم، والمسمى بالروضة المقدسة مع الأروقة والمقتل ونحوها من الزيادات؟ مع أن معتبرتي إسحاق وابن سنان لم تذكرا لفظ الحائر، وإنما ذكرتا لفظ (الحرمة)، فقد يكون المراد منها شيئاً آخر، فلا تنافي بين أن يكون الحائر أوسع من مقدار خمسة وعشرين ذراعاً، ولكن المقدار المذكور أشدُّ حرمة وأفضل.

والجواب: إن هذا مجرد احتمال لا دليل عليه، ولعل البناء القديم أضيق دائرةً من البناء الحالي، كما أن لفظ (الحرمة) الوارد في معتبرة إسحاق مجمل لا يُعلم مغايرة معناه لمعنى الحائر، كما أشار إلى ذلك المحقق الأردبيلي فيما تقدم، إضافة إلى أن الروايات الواردة في كيفية زيارة الإمام الحسين عليه السلام ـ والتي تحدثت عن بلوغ الحائر، والدخول من الباب، والمشي عشر خطوات، ثم المشي قليلاً ـ لا تتنافى مع المعتبرة؛ لأن المعتبرة تحدد المسافة بأحد عشر متراً ونصف المتر تقريباً، ورواية الحسين بن ثوير المتقدمة لا يُعلم منها أن المسافة أزيد من ذلك، فقد تكون نفس المسافة؛ لأن الخطوات العشر تساوي تسعة أمتار وجزء المتر تقريباً، والمشي أزيد من ذلك قد يبلغ الأحد عشر متراً ونصف المتر، وقد لا يبلغ ذلك، وقد يزيد، فلا وضوح في الزيادة. وعليه؛ إذا لم يحصل الجزم بكون حدود الحائر هو ما ذكر في معتبرة إسحاق فلا أقل من الشك، ومعه فإن الاحتياط يقتضي الاقتصار على هذا المقدار؛ لأنه المتيقن.

الجهة الثالثة: أحكام الحائر الحسيني

عند مراجعة الروايات الواردة في المقام، يظهر لنا مجموعة من الأحكام المتعلقة بالحائر الحسيني، والمرتبطة به، وهي ـ بحسب التتبع ـ كالتالي:

الأول: التخيير في صلاة المسافر بين القصر والتمام

من المعلوم والثابت بين الفقهاء أن المسافر يتعين عليه التقصير في الصلاة، إلاَّ أن مشهور الفقهاء ذكروا استثناءً من ذلك الحكم، فقالوا: بأن المكلف يتخيّر بين القصر والتمام في أماكن أربعة: (مكة، والمدينة، ومسجد الكوفة، والحائر الحسيني) ـ على الخلاف في بعض التفاصيل ـ فإذا بلغ المسافر هذه الأماكن تخيّر في الصلاة الرباعية بين القصر والتمام، ما لم ينوِ الإقامة عشراً؛ فإنه يتعيّن عليه التمام حينئذٍ.

ولم يخالف في هذه المسألة إلاَّ الشيخ الصدوق رحمه الله؛ حيث قال بتعين التقصير، ما لم ينوِ الإقامة عشراً، وتبعه على ذلك ابن البرَّاج[٥٢]. وفي قبالهما نُقل عن السيد المرتضى وابن الجنيد رحمهما الله القول بتعيّن التمام في الأماكن الأربعة[٥٣].

والمهم في المقام هو التعرّض إلى حكم الصلاة في الحائر الحسيني، فقد وردت روايات كثيرة تدل على حكم الصلاة فيه. ولكن قبل عرض الروايات، لا بد من لفت النظر إلى أن الحكم بالتخيير في هذه الأماكن ـ ومنها الحائر الحسيني ـ قد استفيد من خلال الجمع بين الروايات؛ حيث يدل بعض منها على التمام، وبعضها الآخر على القصر، وبعضها الثالث على التخيير، والكلام فيه خارج عن محل بحثنا.

استعراض الروايات

إن الروايات في هذا المجال كثيرة جداً، نقتصر على ذكر المهم منها:

١) عن حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من مخزون علم الله الإتمام في أربعة مواطن: حرم الله، وحرم رسوله صلى الله عليه وآله، وحرم أمير المؤمنين عليه السلام، وحرم الحسين بن علي عليه السلام»[٥٤].

٢) عن أبي شبل، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أزور قبر الحسين عليه السلام؟ قال: نعم، زر الطيب وأتم الصلاة عنده. قلت: بعض أصحابنا يرى التقصير؟ قال: إنما يفعل ذلك الضعفة»[٥٥].

٣) عن زياد القندي، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «يا زياد، أُحب لك ما أُحب لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي، أتم الصلاة في الحرمين، وبالكوفة، وعند قبر الحسين عليه السلام»[٥٦].

٤) عن عبد الحميد خادم إسماعيل بن جعفر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تتم الصلاة في أربعة مواطن: في المسجد الحرام، ومسجد الرسول، ومسجد الكوفة، وحرم الحسين عليه السلام»[٥٧].

٥) عن إبراهيم بن أبي البلاد، عن رجل من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تتم الصلاة في ثلاثة مواطن: في المسجد الحرام، ومسجد الرسول، وعند قبر الحسين عليه السلام»[٥٨].

٦) عن محمد بن علي بن الحسين، قال: «قال الصادق عليه السلام: من الأمر المذخور إتمام الصلاة في أربعة مواطن: مكة، والمدينة، ومسجد الكوفة، وحائر الحسين عليه السلام»[٥٩].

٧) عن حماد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«من الأمر المذخور إتمام الصلاة في أربعة مواطن: بمكة، والمدينـة، ومسـجد الكوفة، والحائر»(٦٠).

والملاحظ أن هذه الروايات، ذكرت ثلاثة عناوين:

١ـ حرم الحسين عليه السلام.

٢ـ قبر الحسين عليه السلام.

٣ـ حائر الحسين عليه السلام.

وحيـث قـد تقـدّم ـ سـابقاً ـ أن عنـوان (حـرم الحسـين) مـن الألفـاظ المجملة، فلا يُعلم مغايرته لمعنى الحائر، وهكذا الأمر بالنسبة لعنوان ‹عنـد القبـر›، فـيمكن القـول: بأنـه يُـراد مـن عنـوان (الحـرم)، و(عنـد القبـر)، و(الحائر)، شيء واحـد؛ لأنـه الأوفـق مع الاحتيـاط، لا سـيما وأن الحكـم المذكور على خـلاف القاعـدة القاضـية بلـزوم التقصـير؛ فيكـون موضـوع التخيير فـي هـذه الروايـات هـو الحـائر الحسـيني، وحيـث إن الحـائر تـم تحديده ـ بحسب ما دلت عليه الرواية المعتبرة ـ بخمسـة وعشـرين ذراعـاً؛ تعيّن كون موضوع التخيير هو هذا المقدار فقط.

وقد يعترض على ذلك: بأن الرواية المعتبرة التي حـددت الحـائر بخمسـة وعشرين ذراعاً، لم تشتمل على حكم الصلاة، وإنما كانت بصدد بيان البقعة المقدّسة، والتي عبّر عنها الإمام بأنهـا روضـة مـن ريـاض الجنـة، بينمـا هـذه الروايات ـ التي ذكرت عنوان (الحرم)، و(عند القبر)، و(الحائر) ـ هي بصدد بيان حكم الصلاة؛ فلا تنافي بين أن يكون موضوع حكم الصلاة أوسـع مـن الموضع المبارك الذي تحدثت عنه موثقة إسحاق.

ونقول في الجواب: إن المعتبرة تتحدث عن البقعة المباركة، ولكن تقدم منّا أن تلك البقعة بحسب الظاهر هي الحائر الحسيني، وقد أقمنـا علـى ذلـك

شواهد عديدة؛ وعليه فحيث إن حكم الصلاة في هذه الروايات قد تردد موضوعه بين العناوين الثلاثة المتقدمة، وذكرنا أنه لم نستفد من (لفظ الحرم)، و(عند القبر) معنًى مغايراً للفظ الحائر، تعيّن حملها على الحائر؛ فيكون موضوع حكم الصلاة هو في تلك البقعة التي حُددت بخمسة وعشرين ذراعاً من كلّ جانب.

الإتمام أفضل والقصر أحوط

ورد هذا التعبير في أكثر الكتب الفقهية، لا سيما الرسائل العملية، وهو من التعابير التي تحتاج إلى إيضاح، والمراد: أن التقصير أوفق بالقواعد؛ لأن محل البحث في المسافر إذا بلغ الحائر أو أحد أماكن التخيير، فإن القواعد تقتضي التقصير، ولكن حيث إن روايات الإتمام في هذه المواطن أكثر عدداً ودلالتها صريحة في الإتمام، مع كونها موافقة للمشهور؛ فتكون حينئذٍ مشهورة روايةً وعملاً أيضاً، كما أن تقديم روايات التقصير عليها يلزم منه طرح بعض روايات التمام رأساً من دون تأويل؛ فلهذا صار الإتمام أفضل من التقصير، ولكن التقصير أوفق بالقواعد؛ لكونه حكماً على طبق القاعدة الأولية[٦١].

الثاني: استحباب الصلاة في الحائر الحسيني

من أحكام الحائر الحسيني استحباب الصلاة فيه، والتطوع بها، والإكثار منها، وإن كان الشخص مسافراً، والروايات في ذلك كثيرة، منها:

١) عن ابن أبي عمير، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «**سألته عن التطوّع عند قبر الحسين عليه السلام وبمكة والمدينة وأنا مقصّر. فقال: تطوّع عنده وأنت مقصّر ما شئت، وفي المسجد الحرام، وفي مسجد الرسول، وفي مشاهد النبي صلى الله عليه وآله؛ فإنه خير**»[٦٢].

٢) عن إسحاق بن عمار، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: **أتَنفَلُ في الحرمين، وعند قبر الحسين عليه السلام وأنا أُقصّر؟ قال: نعم، ما قدرت عليه**»(٦٣).

وقد عقد الحر العاملي رحمه الله في الوسائل باباً خاصاً لهذا الغرض؛ حيث ذكر في أبواب المزار، في الباب ٦٩ العنوان التالي: «**باب استحباب كثرة الصلاة عند قبر الحسين عليه السلام فرضاً ونفلاً عند رأسه وخلفه والإتمام فيه سفراً**»(٦٤)، ذكر فيه عشر روايات، كلها تتحدث عن استحباب التطوع بالصلاة عند القبر الشريف، ومن تلك الروايات:

١ـ ما رواه الحسن بن عطية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إذا فرغت من السلام على الشهداء فائتِ قبر أبي عبد الله عليه السلام، فاجعله بين يديك، ثم تصلي ما بدا لك**»(٦٥).

٢ـ مرسل ابن أبي عمير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قال لرجل: يا فلان، ما يمنعك إذا عرضت لك حاجة أن تأتي قبر الحسين عليه السلام، فتصلي عنده أربع ركعات، ثم تسأل حاجتك؟! فإن الصلاة المفروضة عنده تعدل حجة، والصلاة النافلة عنده تعدل عمرة**»(٦٦).

الثالث: الاستشفاء بطين الحائر

مما لا إشكال فيه أنه يحرم تناول الطين، والدليل على ذلك هو الروايات الكثيرة، والإجماع المدعّى في كلمات الأعلام؛ فقد ذكر في الجواهر ـ وهو بصدد بيان حرمة أكل الطين ـ أنه: «**بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض أو متواتر**»(٦٧).

إلا أنه قد استثني من هذا الحكم أكل طين الحائر الحسيني؛ لغرض الاستشفاء به؛ فإنه جائز، والمستند في ذلك أمران:

١ـ الإجماع.

قال في الجواهر: «لا يحل شيء منه، أي الطين، عدا الطين من تربة الحسين عليه السلام؛ فإنه يجوز الاستشفاء به بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، بل النصوص فيه مستفيضة أو متواترة»[٦٨].

٢ـ الروايات الكثيرة والتي بلغت حدّ الاستفاضة أو التواتر.

ونذكر بعضاً منها:

١) عن سعد بن سعد: قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الطين، فقال: أكل الطين حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير، إلاّ طين الحائر؛ فإن فيه شفاء من كل داء، وأمناً من كل خوف»[٦٩].

٢) عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ مريضاً من المؤمنين يعرف حق أبي عبد الله عليه السلام وحرمته وولايته أخذ من طين قبره مثل رأس أنملة كان له دواء»[٧٠].

٣) عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أكل الطين حرام على بني آدم، ما خلا طين قبر الحسين عليه السلام، مَن أكله من وجع شفاه الله»[٧١].

وبعد معرفة أن الروايات الواردة في أكل طين قبر الحسين عليه السلام بلغت حدّاً يوجب الاطمئنان بصدورها، نستغني عن البحث في سندها ووثاقة رواتها، وقد مرَّ معنا كلام صاحب الجواهر الصريح باستفاضتها أو تواترها.

ثم إنّ هناك شروطاً ذُكرت لتناول طين الحائر، والمتفق عليه منها اثنان:

الشرط الأول: قصد الاستشفاء والتداوي

ويدل على ذلك جملة من الروايات، منها:

١) ما عن حنان بن سدير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «مَنْ أكل من

طين قبر الحسين عليه السلام غير مستشف به فكأنما أكل من لحومنا»[٧٢].

٢) ما عن أبي عبد الله عليه السلام: «الطين حرام كله كلحم الخنزير، ومَن أكله ثم مات فيه لم أُصلّ عليه، إلاّ طين القبر، فإن فيه شفاء من كلّ داء، ومَن أكله بشهوة لم يكن له فيه شفاء»[٧٣].

والمراد من (طين القبر) طين الحائر، ومحل الشاهد قوله: «ومن أكله بشهوة لم يكن له فيه شفاء»، أي مَنْ تناوله لا لغرض الشفاء وإنما لرغبته في تناول الطين، فلا يكون فيه شفاء.

الشرط الثاني: أن يكون بمقدار الحمصة

وتدل عليه بعض الروايات، من قبيل:

١) ما رواه علي بن الحسن بن فضّال، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن أحدهما عليهما السلام قال: «إنّ الله تعالى خلق آدم من الطين فحرّم الطين على ولده، قال: فقلت: ما تقول في طين قبر الحسين بن علي عليه السلام؟ فقال: يحرم على الناس أكل لحومهم ويحل لهم أكل لحومنا؟! ولكن اليسير منه مثل الحمصة»[٧٤].

٢) وروي: أنّ رجلاً سأل الصادق عليه السلام فقال: «إني سمعتك تقول: إنّ تربة الحسين عليه السلام من الأدوية المفردة، وأنّها لا تمرّ بداء إلاّ هضمته. فقال: قد قلت ذلك، فما بالك؟ قلت: إني تناولتها فما انتفعت بها، قال: أما أنّ لها دعاء، فمَن تناولها ولم يدعُ به، واستعملها لم يكد ينتفع بها. قال: فقال له: ما يقول إذا تناولها؟ قال: تقبّلها قبل كل شيء، وتضعها على عينيك، ولا تناول منها أكثر من حمّصة، فإنّ مَن تناول منها أكثر من ذلك، فكأنما أكل من لحومنا ودمائنا...»[٧٥].

وهذه الروايات التي قد اعتمدها الفقهاء لإثبات الشرطين المذكورين، وإن

كانت قابلة للمناقشة السندية، إلاَّ أنه غير مهم؛ لأن الحكم المذكور ـ جواز تناول الطين ـ على خلاف الأصل وهو حرمة تناول الطين، فلا بد فيه من الاقتصار على المتيقن، وحيث إن المتيقن منه جواز تناوله مع الشرطين، ومع اختلال أحدهما يكون مشكوكاً، فيجري فيه الأصل الثابت، وهو حرمة تناول الطين.

وعليه، فمقتضى الاحتياط الاقتصار على مقدار الحمصة، مع قصد الاستشفاء.

هذا، وقد ذكرت شروط أخرى لتناوله، كالدعاء والصلاة وغيرهما، ولكنها شروط للكمال، وآداب ومستحبات في كيفية الأخذ والاستعمال، لا أنها شروط للجواز.

غير أننا قد ذكرنا: بأن ما يؤخذ منه الطين لا بد وأن يكون من الحائر الذي حددناه سابقاً بأحد عشر متراً ونصف المتر ـ تقريباً ـ من جميع الجوانب؛ وذلك لأمرين:

١ـ إن الوارد في روايات تناول الطين العناوين التالية: (طين القبر)، (تراب القبر)، (عند القبر)، (طين الحائر)، وقلنا سابقاً: إن هذه التعابير تشير إلى معنى واحد، وهو البقعة المباركة التي عبّرت عنها الروايتان المعتبرتان بالروضة، ولا بد من الاقتصار على المتيقن فيما خالف الأصل؛ لأنه الأوفق بالاحتياط.

٢ـ إن عنوان (طين القبر) يصدق على المقدار المذكور في تحديد مقدار الحائر، وهو الأحد عشر متراً ونصف المتر؛ فإنه يصدق عليه عرفاً أنه تراب القبر أو طين القبر، وأما ما زاد عليه، فيشك في صدق ذلك عليه، أو يشك في شمول الحكم له، فيُرجع فيه إلى الأصل، وهو قاضٍ بحرمة التناول.

الرابع: الحائر من أماكن استجابة الدعاء

ويدل على ذلك عدة روايات منها:

١ـ ما روي عن أبي هاشم الجعفري قال: «بعث إليّ أبو الحسن عليه السلام في مرضه وإلى محمد بن حمزة، فسبقني إليه محمد بن حمزة، فأخبرني محمد ما زال يقول: ابعثوا إلى الحير، ابعثوا إلى الحير. فقلت لمحمد: ألا قلت له: أنا أذهب إلى الحير؟ ثم دخلت عليه، وقلت له: جعلت فداك، أنا أذهب إلى الحير. فقال: انظروا في ذلك ـ إلى أن قال ـ فذكرت ذلك لعلي بن بلال، فقال: ما كان يصنع الحير؟! هو الحير. فقدمت العسكر فدخلت عليه، فقال لي: اجلس. حين أردت القيام، فلما رأيته أنسَ بي ذكرت له قول علي بن بلال، فقال لي: ألا قلت له: لمَن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يطوف بالبيت، ويقبّل الحجر؟! وحرمة النبي والمؤمن أعظم من حرمة البيت، وأمره الله عز وجل، أن يقف بعرفة، وإنما هي مواطن يحب الله أن يذكر فيها، فأنا أُحب أن يدعى لي حيث يحب الله أن يدعى فيها»[٧٦].

٢ـ ما رواه محمد بن مسلم، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام وجعفر بن محمد عليه السلام يقولان: إنّ الله عوّض الحسين عليه السلام من قتله: أنّ الإمامة من ذريته، والشفاء في تربته، وإجابة الدعاء عند قبره، ولا تُعدّ أيام زائريه جائياً وراجعاً من عمره»[٧٧].

(١) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، مادة (حير).

(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة (الحير).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، مادة (حير).

(٦) اُنظر: الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان: ج٢، ٢٠٨.

(٧) الزبيدي، محمد المرتضى، تاج العروس، مادة (حور).

(٨) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، مادة (حير).

(٩) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة (حير).

(١٠) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين: ج١، ٦٠٤.

(١١) اُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة (حظر)؛ حيث قال: «والحَظِيرَةُ: ما أحاط بالشيء، وهي تكون من قَصَبٍ وخَشب».

(١٢) الشهيد الأول، محمد بن مكي، الذكرى: ج٤، ص٢٩١.

(١٣) القمي، عباس، منتهى الآمال: ج٢، ص٢٠٣.

(١٤) المصدر نفسه: ج٣، ص٣١٨.

(١٥) المصدر نفسه: ج٣، ص٣٢٩.

(١٦) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: الحج، الباب٤١، أبواب المزار وما يناسبه، ح١.

(١٧) المصدر نفسه: الباب٤١، أبواب استحباب المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام.

(١٨) المصدر نفسه: الباب٦٢، أبواب المزار وما يناسبه، ح١.

(١٩) المصدر نفسه: الباب٧١، أبواب المزار وما يناسبه، ح١.

(٢٠) المصدر نفسه: الصلاة الباب٢٥ صلاة المسافر، ح٢٦.

(٢١) ابن إدريس الحلي، محمد بن منصور، السرائر: ج١، ص٣٤٢.

(٢٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٨٦ ص٨٩

(٢٣) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: كتاب الحج: الباب٦٧، أبواب المزار وما يناسبه، ح١.

(٢٤) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان: ج٣، ص٤٢٦.

(٢٥) أُنظر: قلعجي، محمد، معجم لغة الفقهاء: ص٣١٨.

(٢٦) أُنظر: فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ص٣١٨.

(٢٧) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: كتاب الحج الباب٦٧، أبواب المزار وما يناسبه، ح٢.

(٢٨) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٦، ص٨٢

(٢٩) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٤، ص٥٨٨، والطريق هو: «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وأحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن إسحاق بن عمار».

(٣٠) البرذون، الخيل غير العربية، أو يكون عظيم الخلقة غليظ الأعضاء. أُنظر: المعجم الوسيط: ص٤٨.

(٣١) الطباطبائي، محمد كاظم، العروة الوثقى، صلاة المسافر، المسألة رقم١.

(٣٢) العاملي، محمد بن الحسن الحر، وسائل الشيعة: كتاب الحج، الباب٦٧، أبواب المزار وما يناسب، ح٦.

(٣٣) فإن للشيخ الطوسي طريقاً صحيحاً لعبد الله بن سنان، كما في الفهرست: ص١٢٧ تسلسل ٤٣٥.

(٣٤) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المزار: ص١٤٠.

(٣٥) البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج١١، ص٨٩

(٣٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٨٦ ص٨٩

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) الجواهري، محمد حسن، رسائل فقهية (مخطوط): ص١٥٩.

(٤٠) ابن إدريس الحلي، محمد بن منصور، السرائر: ج١، ص٣٤٢.

(٤١) المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد: ج٢، ص١٢٦.

(٤٢) المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد: ج٢، ص١٢٦.

(٤٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٨٦ ص٨٩

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) ابن إدريس الحلي، محمد بن منصور، السرائر: ج١، ص٣٤٢.

(٤٦) النمازي، علي، مستدرك سفينة البحار: ج٢، ص٢٧٦.

(٤٧) سند الرواية المذكورة تام إلاّ من جهة القاسم بن يحيى، الذي قد ضعّفه ابن الغضائري، ولكن الصدوق في الفقيه(ح ١٦١٤/ح ١٦١٥) اعتبر هذه الرواية صحيحة، أُنظر: الموسوعة الرجالية الميسرة لعلي أكبر الترابي: ص٣٦٩.

(٤٨) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: كتاب الحج الباب٦٢، أبواب المزار وما يناسبه، ح١.

(٤٩) قلعجي، محمد، معجم لغة الفقهاء: ص٤٥١.

(٥٠) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٤٤٠.

(٥١) أُنظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: كتاب الحج الباب٦٧، أبواب المزار وما يناسبه، ح٤.

(٥٢) العلاّمة الحلي، محمد بن الحسن، مختلف الشيعة: ج٢، ص٥٥٢.

(٥٣) المصدر نفسه: ص٥٥٥.

(٥٤) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: كتاب الصلاة الباب٢٥، أبواب صلاة المسافر، ح١.

(٥٥) المصدر نفسه: كتاب الصلاة الباب٢٥، أبواب صلاة المسافر، ح١٢.

(٥٦) المصدر نفسه: كتاب الصلاة الباب٢٥، أبواب صلاة المسافر، ح١٣.

(٥٧) المصدر نفسه: كتاب الصلاة الباب٢٥، أبواب صلاة المسافر، ح١٤.

(٥٨) المصدر نفسه: كتاب الصلاة الباب٢٥، أبواب صلاة المسافر، ح٢٢.

(٥٩) المصدر نفسه: كتاب الصلاة الباب٢٥، أبواب صلاة المسافر، ح٢٦.

(٦٠) المصدر نفسه: كتاب الصلاة الباب٢٥، أبواب صلاة المسافر، ح٢٩.

(٦١) هذه خلاصة ما أفاده المحقق الأصفهاني في صلاة المسافر: ص١٧١.

(٦٢) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: كتاب الصلاة الباب٢٦، أبواب صلاة المسافر، ح٢.

(٦٣) المصدر نفسه: كتاب الصلاة الباب٢٦، أبواب صلاة المسافر، ح٥.

(٦٤) المصدر نفسه: ج١٤، ص٥١٧.

(٦٥) المصدر نفسه: كتاب الحج الباب٦٩، أبواب المزار وما يناسبه، ح١.

(٦٦) المصدر نفسه: كتاب الحج الباب٦٩، أبواب المزار وما يناسبه، ح٣.

(٦٧) الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام: ج٣٦، ص٣٥٥.

(٦٨) المصدر نفسه: ج٣٦، ص٣٥٨.

(٦٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الأطعمة والأشربة الباب٥٩، أبواب الأطعمة المحرَّمة، ح٢.

(٧٠) المصدر نفسه: كتاب الحج الباب٧٢، أبواب المزار وما يناسبه، ح٥.

(٧١) المصدر نفسه: كتاب الأطعمة والأشربة الباب٥٩، أبواب الأطعمة المحرَّمة، ح٤.

(٧٢) المصدر نفسه: كتاب الأطعمة والأشربة الباب٥٩، أبواب الأطعمة المحرَّمة، ح٦.
(٧٣) المصدر نفسه: كتاب الأطعمة والأشربة الباب٥٩، أبواب الأطعمة المحرَّمة، ح١.
(٧٤) المصدر نفسه: كتاب الحج الباب٧٢، أبواب المزار وما يناسبه، ح١.
(٧٥) المصدر نفسه: كتاب الأطعمة والأشربة الباب٥٩، أبواب الأطعمة المحرَّمة، ح٧.
(٧٦) المصدر نفسه: كتاب الحج الباب٧٦، أبواب المزار وما يناسبه، ح٣.
(٧٧) المصدر نفسه: كتاب الحج٣٧، أبواب المزار وما يناسبه، ح٣٤.



دراسات دينيَّة

- ❖ المعرَّب في القرآن (دراسة قرآنيَّة)
- ❖ العرف والتقعيد الأصولي(دراسة أصوليَّة)

المُعرَّب في القرآن

دراسة نظرية بين معطيات علم اللغة وعلوم القرآن

الشيخ حيدر خماس الساعدي

المقدمة

يحتلُّ القرآن الكريم منزلة مهمة في البحوث الإسلامية؛ لما له من أثر في حياة الإنسانية، ولعل من أهم ما تناوله الباحثون والكتّاب هو القضايا ذات الجانب المتعلق باللغة التي نزل بها كتاب الله العزيز؛ لأنها تمس الدين الإسلامي بالصميم، حيث إنها مرتبطة بإعجاز الكتاب الحكيم.

وقضية المعرّب ـ والكلام الدخيل في اللغة العربية ـ من الأبحاث التي تتعلق بلغة القرآن مباشرة، وتتميز بأهمية بالغة في الوقت الراهن الذي يعيش فيه الإسلام هجمات متعددة من شتى الجوانب والجهات.

فنسعى في هذا البحث أن نقدّم رؤية عن هذا الموضوع، من خلال عرض معطيات علم اللغة والنظريات التي توصل إليها الباحثون حول هذا الموضوع، والغور في أبحاث علوم القرآن الدقيقة، والتي لها ارتباط في موضوعنا، ومن ثم دراسة موقف المستشرقين منه.

وسنبدأ البحث في مسألتنا هذه بحثاً جذرياً، يبدأ من نشوء اللغة العربية، وبحث موضوع المعرّب، وما يتعلق به في اللغة بشكل عام؛ لنحصل على نتيجة منطقية ذات أساس، ومن ثم نطرح الموضوع من جنبة قرآنية، ونمحّص الآراء في هذا المجال، ومن بعد ذلك نبين ما للمستشرقين من رأي في هذا المقام.

اللغة العربية بين النشأة والتطور

إن تأريخ اللغة العربية مشوب بالغموض من حيث النشأة؛ وذلك تبعاً لتاريخ العرب الأقدم، حيث إنه لم يذكر عنه شيء بشكل صريح ومفصل، وأقدم ما يمكن أن يحصل عليه الباحث من أحوالهم هو ما يرجع إلى القرن الثامن والتاسع قبل الميلاد؛ وذلك عن طريق بعض النقوش التي اكتُشفت في بلاد اليمن، وهي مع ذلك لا تثري البحث، ولا تروي غليل الباحث عن حقائق الأمور؛ باعتبار أنها لا تطلعنا إلاَّ على بعض أخبار أصحابها المعينيّين والسبأيين(١)، وإذا عرفنا أن اللغة هي: «**ألفاظ يعبر بها كل قوم عن أغراضهم**»(٢) ـ كما ذكر بعض الباحثين ـ يتضح لنا سبب الغموض الذي يكتنف اللغة العربية من حيث التاريخ؛ حيث إن تعابير كل قوم هي لغتهم، فإذا لم يتضح لنا تاريخ القوم بشكل مفصل، فمن الطبيعي أن تاريخ لغتهم تبعاً لتاريخهم لا يكون واضحاً أيضاً.

وعلى هذا الأساس؛ يصح لنا القول: بأن هناك وجهات نظر مختلفة حول أصل نشوء اللغة العربية، فالبعض يرى: أن هذه اللغة هي الأم لجميع اللغات، وأنها لغة النبي آدم عليه السلام التي تكلم بها في الجنة، فلما عصى ربه سلبها منه، وبعد التوبة أرجعها إليه.

ويذهب أولسهوزن إلى أن اللغة العربية هي أقدم اللغات الساميَّة.

ويرى الأستاذ أحمد عثمان أن العبرانية، والسريانية، والكلدانية، ولهجات الآراميين كلها عربية...

ويمكننا القول ـ نتيجةً للاكتشافات الأثرية الحديثة ـ بأن كلمة (ساميَّة) هنا تعني: (عربية)[3].

ويرى البعض: أن اللغة العربية هي لغة تجميعية من السريانية، والكلدانية، و... ولم تكن أصلاً للغة من اللغات، كما يُنسب إلى بعض المستشرقين.

وهكذا انحصر هذان الاتجاهان في المسألة بين الإفراط والتفريط؛ فترى البعض أوصل هذه اللغة إلى قمة التألق والرقي، بينما سلبها البعض الآخر أخصَّ خصائصها.

ومن بين هذا وذاك؛ تبرز النظرية المحايدة لتقول: إن اللغة العربية هي إحدى اللغات السامية، والتي ترجع إلى اللغة الجنوبية الغربية، وهي شعبة أساسية في اللغات السامية، وإن كانت ـ كغيرها من اللغات السامية ـ ترجع إلى الأصل الذي ترجع إليه جميع اللغات السامية، لكنها شكلت لنفسها استقلالية خاصة.

أقسام اللغة العربية

تنقسم اللغة العربية ـ انقساماً أولياً ـ إلى العربية الجنوبية، والعربية الشمالية، وقد تسمى اللغة العربية الجنوبية بـ(اليمنية القديمة) أو (القحطانية السبأية)، ولهذه اللغة لهجات أربع: المعينية، السبأية، الحضرمية، القتبانية.

وأما العربية الشمالية، فهي تنقسم إلى قسمين: العربية البائدة، والعربية الباقية.

وتقسم لهجات العربية البائدة إلى أقسام، أهمها: الثمودية، الصفوية، اللحيانية.

وأما العربية الباقية، فهي العربية التي لا زلنا نستعملها، والتي وصلت إلينا عن طريق الشعر الجاهلي، والقرآن، والسُّنة النبوية المطهرة[٤].

ويشوب نشوء هذه اللغة غموض من حيث الولادة؛ إذا ما أردنا دراستها دراسة مفصلة، «**وأقدم ما وصل إلينا منها هو الأدب الجاهلي، وهو في الواقع عبارة عن آثار أدبية تنسب إلى طبقة من شعراء العصر الجاهلي، وحكمائه وخطبائه، ولكنها لم تجمع، ولم تدوّن إلاَّ في القرون الأُولى من العصر الإسلامي**»[٥].

هذا، وقد كانت اللغة العربية في ذلك العصر المتاخم لنزول القرآن قد وصلت إلى أوجها، وتكاملت تكاملاً منقطع النظير؛ فصارت لغةً لا يرقى إليها الطير، ويشهد لذلك قضية المعلقات، ونزول القرآن الكريم ـ الذي هو معجزة الإسلام الخالدة ـ بهذه اللغة.

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على الرقي الذي وصلت إليه هذه اللغة في مشوارها الطويل، حتى صارت بمكان من الاشتهار تقارن اشتهار السحر في عهد موسى عليه السلام، والطب في عصر عيسى عليه السلام؛ ولهذا نزل القرآن الكريم بهذه اللغة؛ ليتحدى أولئك الذين كانوا قد وصلوا أعلى الصرح من الناحية الأدبية والبلاغية، ولم تمض أيام حتى صاروا يتحدون بلغتهم عن طريق الصادق الأمين.

ولم تكن اللغة العربية في بداياتها بهذه السعة التي وصلت إليها لاحقاً؛ باعتبار أنها كانت تلبي متطلبات فئة من البشر، الذين كانت حوائجهم قليلة تبعاً لزمانهم، وأما في القرون اللاحقة التي بدت إمكانياتهم وإبداعاتهم تتوالى، وبدت حاجاتهم ومتطلباتهم تتكاثر، وهكذا تنقلاتهم في مواطن متعددة، والالتقاء القبائلي فيما بينهم؛ كل ذلك جعل هذه اللغة تحتاج إلى

أن تكون بمستوى المسؤولية تجاه أهلها.

من هنا تبرز مرونة هذه اللغة وعراقتها؛ فبدت الألفاظ والتراكيب فيها تتسع، وهكذا أخذت تتوسع شيئاً فشيئاً تحت إشراف أهلها.

وكان للاستقرار في حياة العرب ـ والأسباب المتقدمة ـ الأثر البالغ في ظهور اللغة العربية كلغة تشتمل على الشعر ولغة الكتابة، ومستعدة لأن تتقولب بقوالب وقواعد خاصة.

وبعد المسيرة التي سلكتها اللغة العربية في تطورها، وصلت إلى مرتبة عالية من الكمال سيطرت عليه اللهجة القرشية؛ تبعاً لما تحويه من عصارة لأفضل لهجات العرب التي كانت تتوافد إلى الحج، فلقد كان العرب يأتون إلى الحج، وقريش يسمعون ما يتكلم به العرب من اللغات، فما استحسنوه تكلَّموا به؛ فصاروا أفصح العرب، وخلت لغتهم من مستبشع اللغات ومستقبح الألفاظ[٦].

فضلاً عن أن لهجة قريش «**باعتراف من جميع القبائل ـ وبطواعية واختيار من مختلف لهجاتها ـ كانت أغزرها مادة، وأرقّها أسلوباً، وأغناها ثروةً، وأقدرها على التعبير الجميل الدقيق الأنيق في أفانين القول المختلفة**»[٧].

ويقول ابن جني: «**فقد ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن، وتضجُّع قيس و...**»[٨].

التبادل بين اللغات

لا شك ولا ريب في وجود علاقات متبادلة فيما بين اللغات، تتمثَّل بإقراض بعض اللغات البعض الآخر، واقتراضها منها بعض الكلمات. وهذه الظاهرة ـ أو السنة اللغوية ـ هي ظاهرة وسنة شملت جميع اللغات على

الإطلاق، إلاَّ أن ميزان ومقدار التأثر يختلف من لغة إلى أخرى.

يقول الدكتور صبحي الصالح: «**إن تبادل التأثر والتأثير بين اللغات قانون اجتماعي إنساني، وإن اقتراض بعض اللغات من بعضٍ ظاهرة إنسانية أقام عليها فقهاء اللغة المحدثون أدلة لا تحصى**»(٩).

ويقول الدكتور إبراهيم أنيس: «**إذا احتكَّت لغة بأخرى، أثرت كل منهما على صاحبتها؛ حتى ذهب بعض علماء اللغة ــ بناءً على هذه الحقيقة ــ إلى أنه لا توجد لغة غير مختلطة**»(١٠).

وعلى هذا الأساس؛ يتبين لنا أن هذا القانون العام لا تُستثنى منه لغة دون أخرى، أياً كانت هذه اللغة، غير أن هذا التأثير، إنما يكون عادةً وفق دواعٍ، أو مقتضيات، كما لو فرض أن إحدى اللغتين كانت مجاورة للغة الأخرى، أو إحدى اللغتين كانت تختص بأمور حضارية تفتقر إليها اللغة، أو اللغات الأخرى، وهكذا...

وحال اللغة العربية كحال بقية اللغات من هذه الناحية، غير أنها تتميز بصفة الإقراض أكثر من الاقتراض، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على المرونة التي تحملها؛ مما يعينها على البقاء خالدةً على مر العصور.

يقول صبحي الصالح ـ في تتمة كلامه السابق ـ: «**العربية في هذا المضمار ليست بدعاً من اللغات الإنسانية؛ فهي جميعاً تتبادل التأثر والتأثير، وهي جميعاً تقرض غيرها وتقترض منه، متى تجاورت أو اتَّصل بعضها ببعضٍ على أي وجه، وبأي سبب، ولأي غاية**»(١١).

فمسألة التأثر والتأثير في اللغة العربية ــ كبقية اللغات ـ سنة سارية المفعول، ولا يوجد أي ضير ولا مشكلة في ذلك.

وما يتحتم علينا أن نتنبَّه له، هو أن الألفاظ الدخيلة التي تقتبسها لغة ما من لغة أخرى، قد ينالها كثير من التحريف في أصواتها ودلالاتها، وطريقة نطقها؛ فتبتعد في جميع النواحي عن صورتها القديمة، و«ليست هذه الظاهرة مقصورة على الاقتباس الناشئ من الصراع بين لغتين، كُتب لإحداهما النصر، بل هي ظاهرة عامَّة تتحقَّق في جميع الحالات، التي يحدث فيها انتقال مفردة من لغة إلى أخرى»(١٢).

والذي يجده الباحث واضحاً أن اللغة العربية سلكت منهجاً خاصاً بها في قضية تحويلها للكلمات غير العربية إلى اللغة العربية «وإن العربية لتفترق عن غيرها من اللغات، ببراعتها في تمثلها للكلام الأجنبي، عن طريق صوغه على أوزانها، وإنزاله على أحكامها، وجعله جزءاً لا يتجزَّأ من عناصر التعبير...»(١٣).

ولم يكن العرب يقترضون أي لفظة بصورة عشوائية، بل «كانوا في اقتراضهم لتلك الألفاظ يعمدون في أغلب الحالات إلى تلك التي تعبر عن أمور غير مألوفة في شبه الجزيرة، من أزهار وطيور، وخمور وأدوات منزلية، وغير ذلك من كلمات تتطلَّبها مظاهر الحضارة، والمدنية لدى الأمم العريقة التي كانت تتاخم الحدود العربية، كالفُرس واليونان، أي: إن استعارتهم في مثل هذه الحالات كانت استعارة ضرورة، وحاجة ملحة، على أنهم ــ في القليل من الأحيان ــ قد اقتبسوا بعض تلك الألفاظ الأجنبية التي لها نظائر في لغتهم في المعنى والدلالة؛ إما لإعجابهم بأصحاب هذه الألفاظ، والشعور بأنهم أرقى ثقافة وحضارة، أو للدعابة والتفكُّه، والعجيب في هذه اللغة ـ لغة القرآن الكريم ـ أنها أقرضت بقية اللغات مجموعات من الكلمات أكثر بكثير من الألفاظ التي استوردتها من بقية اللغات!»(١٤).

يتَّضح المعنى بعد مراجعة كلمات اللغويين؛ حينما يعرفون المعرّب، ومقارنة ذلك بالتعريف الاصطلاحي.

قال الجوهري: «**وتعريب الاسم الأعجمي: أن تتفوه به العرب على منهاجها، تقول: عربّته العرب وأعربته أيضاً**»[١٥].

وقال السيوطي: «**هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعانٍ في غير لغتها**»[١٦].

وأفضل التعريفات المذكورة في المقام ما دوَّنه بعض المعاصرين بقوله: «**نقل الكلمة الأجنبية ومعناها إلى اللغة العربية كما هي، دون تغيير فيها، أو مع إجراء تغيير تعديل عليها؛ لينسجم نطقها مع النظامين الصوتي والصرفي للغة العربية؛ لتتفق مع الذوق العام، وليتيسَّر الاشتقاق منها**»[١٧].

بعد ذكر التعريفات المتقدمة ـ ومعرفة معنى المعرّب ـ يحسن بنا أن ندخل في موجز تاريخي للمسألة، فنقول:

تمثَّلت اللغة العربية في صمودها ـ وحفاظها على نفسها ـ جبلاً أصمَّ لو قورنت ببقية اللغات؛ ذلك أن السنة العامة في اللغات البشرية هي التأثر والتأثير من سائر اللغات، ولو نظرنا إلى لغة العرب لرأينا أنها كانت كالأم المعطاءة التي أثَّرت باللغات الأخرى، مع حفاظها على توازنها، وأصالتها في وقت غاب ذلك عن كثير من اللغات، فكانت هذه اللغة الأصيلة المستفيد الأقل من غيرها من اللغات، لكنها المصدر الأوفر لغيرها، فهي حاولت أن تغذي نفسها بنفسها، في حين نرى بقية اللغات ـ طبقاً للسنَّة المشار إليها ـ قد تأثرت بغيرها كثيراً إلى حدٍ داهم أصالتها؛ ولهذا يرى بعض المهتمِّين بشأن

اللغة العربية أن هذه اللغة هي الأم التي ترجع إليها جميع اللغات؛ باعتبارها أثرت في الجميع ولم تتأثر إلاَّ بشكل يسير، ويضيع هذا اليسير لو أخذنا بنظر الاعتبار مرونة اللغة العربية في طريقتها الخاصة في استقبال المفردات التي تأتيها من خارج نطاقها.

هذا، وللمعرّب تاريخ قديم، يرتبط قدمه بالزمن الذي عاش فيه العرب بداية الانفتاح على غيرهم واستقبالهم لهم، ومنذ أن بدأ احتكاك العرب بغيرهم ـ في التاريخ الذي يسبق العصر الجاهلي، مروراً برحلتي الشتاء والصيف منذ الزمن القديم ـ بدأ التقاط الكلمات غير العربية والتي كانت ـ كما تقدم في الأعم الأغلب ـ تمثل معاني لأشياء مادية بحتة، قد لا تكون موجودة في العربية، أو غير معروفة فيها، فمثلاً: نجد في شعر الأعشى نماذج من تلك الكلمات، فيقول في أحد أبياته الشعرية:

لنا جلسات عندها وبنفسج وسيسنبر والمرزجوش منمناً

فقد استعمل الشاعر هنا أربعة من الألفاظ الأعجمية لأنواع من الأزهار.

ولم يكن ذلك التأثر بشكل واسع ومفتوح في ذلك العصر إلاَّ بقدر محدود، قد تجبرهم عليه المنافع التجارية، أو التبادل الحضاري.

وأما بعد الإسلام، فنرى أن باب التأثر والتأثير قد انفتح على مصراعيه، فعندما انتشر الإسلام في ربوع العالم انتشرت اللغة العربية، وبدأت تحتك باللغات بشكل أوسع بكثير عن سابقه، ثم دخل في الإسلام غير العرب، فألقت العربية بظلالها على هؤلاء؛ باعتبارها لغة النصوص الإسلامية؛ فحاولوا أن يهضموها؛ ليتسنى لهم فهم الشريعة، لكن بقيت لغتهم الأصيلة تداخلهم في بعض الأحيان، فتدخل نفسها بين ألفاظ العرب، وهكذا دخلت كلمات أعجمية في اللغة العربية، ولم يقتصر هذا الدخول للمعرّبات على

ذلك الوقت، بل لا زال مستمراً إلى هذا الوقت.

وعلى هذا الأساس؛ يمكن أن نقسم الألفاظ التي دخلت العربية إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المعرّب، وهو اللفظ الذي دخل اللغة العربية واستعمله الفصحاء في ذلك العصر.

وهذا النوع يُصطلح على الألفاظ التي استخدمها عرب البدو من جزيرة العرب إلى أواسط القرن الرابع الهجري، وعرب الأمصار إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ويسمَّى هذا العصر بعصر الاحتجاج(١٨).

ومن هذا القبيل الألفاظ التي دخلت اللغة العربية، واستخدمت في الشعر العربي والحديث الشريف والسنَّة النبوية المطهرة.

النوع الثاني: المولَّد، وهو اللفظ الذي استعمله العرب الذين ولدوا بعد عصر الاحتجاج من الألفاظ الأعجمية، التي لم يعرّبها فصحاء العرب، مثل: ترجم الرسالة، أو بيَّض الكتابة(١٩).

النوع الثالث: العامِّي أو المُحدَث، وهو اللفظ الذى أدخله المعرِّبون، أو الذين ولدوا بعد عصر المولَّد.

ويرى الدكتور أبو سكين أن التمييز بين المولَّد والمحدث عسير جداً؛ لعدم الاتفاق على العصر الفاصل بين عصر المولدين والمحدثين؛ بالإضافة إلى عدم معرفة الوقت الذي ظهرت فيه اللفظة المولدة، أو المحدثة بالتحديد(٢٠).

أنواع التعريب وأسبابه

من الضروري أن نتعرّف على أنواع المعرّب، والنوعية التي كان بواسطتها ينقل العرب الكلمة من لغتها الأصلية إلى اللغة العربية، وما هي

الأسباب التي دعت وأفرزت ظاهرة التعريب.

أما أنواع التعريب، فكما يقول أبو حيان ثلاثة أقسام:

١ـ قسم غيّرته العرب وألحقته بكلامها، فحكم أبنيته ـ في اعتبار الأصل والزوائد والوزن ـ حكم أبنية الأسماء العربية الوضع، نحو: درهم، بهرج.

٢ـ قسم غيّرته ولم تلحقه بأبنية كلامها، فلا يعتبر فيه ما يعتبر في القسم الذي قبله، نحو: آجر.

٣ـ قسم تركوه من دون تغيير، فما لم يلحقوه بأبنية كلامهم لم يعد منها، وما ألحقوه بها عُدّ منها، ومثال الأول: خراسان، فإنه لا يثبت به فعلان، ومثال الثاني: خزم، ألحق بسلم، وكركم بقمقم[٢١].

وأما الألفاظ المعرّبة، فتختلف نوعيتها؛ لأنها على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: الألفاظ التي لا مرادف لها في اللغة العربية، وقد استعملها العرب للدلالة على معنى غير معروف في الأجواء العربية العامة، مثل: اللوز.

النحو الثاني: ما كان له مرادف عربي لا يساويه في الجرس ولا الاستساغة، ولا في الاستعمال، مثل: التوت.

النحو الثالث: ما كان له مرادف عربي مساوٍ له في السهولة والجرس، مثل الخربز والبطيخ، جاء في حديث أنس قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الخربز والرطب»[٢٢]، وهو البطيخ بالفارسية.

هذه هي أهم أنواع التعريب تقريباً.

أسباب استعمال المعرَّب

بقي لنا أن نقف وقفة على الأسباب التي دعت إلى التعريب، وما هي

أسباب ظهور ظاهرة التعريب في اللغة العربية، وإليك بعضها:

السبب الأول: ما يمكن أن نصطلح عليه بالسبب الطبيعي، أعني الظاهرة العامة في جميع اللغات، باعتبار أن اللغات جميعاً يتأثر بعضها ببعض، وليس ذلك معيباً على أي لغة، بل «**إن تأثر أي لغة بأخرى هو إغناء لها، ولثقافة أبنائها، وليس مأخذاً عليهم إلاّ في حالة واحدة، حين تذوب لغتهم وتضمر وتستعار بدلاً منها لغة آخرين**»[(٢٣)].

السبب الثاني: إن ظاهرة التطوُّر والتوسع في الفكر البشري، أجبرت الإنسان على انفتاحه على كثير من الأشياء، ومن هذا القبيل ظاهرة التعريب؛ فإنها كانت متأثرة بتطور البشر، بمعنى أننا لو رجعنا إلى العربية الأصيلة؛ لوجدناها تشكل واقع أمة عاشته في الزمن الغابر، ومن الواضح أن هذه الأمة لم يكن يومها مثل أمسها، فاستجدت لديهم مفاهيم ومتطلبات جديدة لم تكن موجودة سابقاً؛ مما حدا بهؤلاء أن يبحثوا عن أسماء لهذه المستجدات؛ فلذلك احتاجوا إلى ألفاظ لما استجد، فإن كان ذلك من إبداعاتهم، اصطلحوا عليه اسماً خاصاً، وإن لم يكن كذلك، وإنما كان مستفاداً من غيرهم ـ طبقاً للتلاقح الحضاري ـ وبما أنه لا بد من وضع اسم خاص له، فينقلون الاسم من السابق الذي كان في اللغة الأصلية لذلك الشيء، وهذا يعني أن هناك حاجة ملحة قد دعت إلى التعريب.

السبب الثالث: صعوبة استخدام اللفظ العربي، كأن يصعب ـ في بعض الأحيان ـ النطق باللفظ العربي، في حين يكون اللفظ المقابل أبسط منه ـ وبمرور الزمان تكون هذه الصعوبة عاملاً مساعداً في اندثار اللفظ العربي الأصيل، وقلة استعماله ـ فيستخدم مكانه اللفظ البسيط مَنْ كان غير عربي الأصل.

السبب الرابع: إن من مرونة الفرد العربي ـ وصفاء قريحته ـ أنه كان يأخذ

اللفظ من اللغة غير العربية مع وجود البديل في لغته؛ وإنما يقوم بذلك تظرفاً وتلطفاً[٢٤].

السبب الخامس: إعجاب الأمم بعضها ببعض، فقد تقتبس هذه الأمة بعض الكلمات التي تستخدمها تلك الأمة؛ إعجاباً بها وافتخاراً في أن يستخدم كلماتها، كما يقول الدكتور محمد السيد بكر: «**فتقتبس منها ـ أي أمة من أمة أخرى ـ بعض ألفاظ لغتها؛ إحساساً منها بتفوقها على لغتها، فقد اقتبس الأتراك والفرس ألفاظاً كثيرة من العربية؛ إعجاباً بها وبأبنائها**»[٢٥].

هذه الأسباب وغيرها؛ كانت هي الداعي لدخول الألفاظ من لغة إلى لغة أخرى بشكل عام، والعربية بشكل خاص، وقد أشرنا سابقاً إلى أن اللغة العربية قد أثّرت في كثير من اللغات الأخرى ـ إن لم نقل: كلها ـ بشكل واسع وكبير، في حين نرى العكس من ذلك تماماً من جهة تأثرها من بقية اللغات؛ إذ كانت الألفاظ التي استقرضتها من تلك اللغات قليلة؛ إذا ما قيست بالألفاظ التي صدّرتها لبقية اللغات.

ضوابط الألفاظ المعرّبة

بعد أن صارت قضية التعريب في اللغة العربية أمراً واقعاً لا مفر منه، توجهت الأنظار إلى محاولة إعطاء ضوابط على أساسها تعرف الكلمة الأعجمية من غيرها، ومن أهم هذه العلامات ما يلي:

١ـ مخالفة الكلمة للأوزان العربية المعروفة، مثل: إبراهيم، آمين، جبريل.

٢ـ إذا كانت فاء الكلمة نوناً وعينها راءً، مثل: نرجس، نرد.

٣ـ انتهاء الكلمة بحرف دال، تأتي بعدها زاي، مثل: منهدز، الهنداز.

٤ـ اجتماع الصاد والجيم في كلمة واحدة، مثل: الصولجان، الجص، الصنج.

٥ ـ أن تشتمل الكلمة على الجيم والقاف، مثل: المنجنيق، الجوسق.

٦ ـ أن تكون الكلمة رباعية، أو خماسية مجردة من حروف الذلاقة (م، ر، ب، ن، ف، ل)، مثل: جوسق، عقجش، جظائج.

٧ ـ اجتماع الجيم والطاء في كلمة واحدة، مثل: الطاجن، والطيجن[٢٦].

٨ ـ بناء الكلمة من: باء، وسين، وتاء، فإذا جاء ذلك في كلمة ما، فهي دخيلة[٢٧].

٩ ـ شهادة أئمة اللغة المعتد بقولهم على كون هذه اللفظة دخيلة، أو غير دخيلة[٢٨].

١٠ـ فقدان الأصل الذي اشتُق من اللفظ في لغة العرب[٢٩].

ظاهرة التعريب في القرآن الكريم

تأريخ المسألة

لم نجد ـ في حدود مراجعتنا وقراءاتنا حول الموضوع ـ أن هناك نزاعاً في أن اللغة العربية هل اشتملت على غيرها من اللغات في زمان ما قبل نزول القرآن أم لم تشتمل؟ بل هناك إغفال لهذا الأمر في الكتب والدراسات التي تطرقت لهذا الموضوع.

وبعبارة أخرى: إن هذا السؤال والبحث لو أردنا أن نبحث عن جذوره، فسنجد أنه قد تكوّن في زمن متأخر عن نزول القرآن، ولم نرَ أن هناك خلافاً واقعاً بين العرب أنفسهم في أن اللغة العربية هل اشتملت على الكلمات الأعجمية أم لا؟

وعلى هذا الأساس؛ فإن هنا مداليل عديدة لهذه المسألة؛ لأننا نتساءل عن

السبب في ظهور هذه المسألة، فإذا كان العرب أنفسهم ـ وهم أرباب اللغة وأصحابها، ولا يوجد أحد أعرف منهم بها ـ لم يطرحوا سؤالاً كهذا، فما هو سبب تغافلهم عن ذلك؟ ولِمَ كانت الكلمات ذات الأصل غير العربي مع إجراء التغييرات ـ كما تقدم ـ متلقاة عندهم من دون أي نزاع يذكر؟

إذن؛ فلا بد أن يكون هناك داع دعا لظهور هذه المسألة في القرآن الكريم!

والسبب في تصوِّرنا هو: أن في العصر الذي قارب نزول القرآن بفترة قليلة، وبعد هذه الفترة دخلت الأمم من غير العرب في الإسلام بشكل ملحوظ وواضح، ومن الطبيعي أن زوال الخلفيات التي كان عليها الإنسان قبل دخوله الإسلام ـ أو بمجرد دخوله الإسلام ـ ليس أمراً سهلاً، كما أنه ليس عقلائياً أن يتوقع زوال ذلك منه بسرعة مثالية؛ ولهذا بقيت كثير من الأمور عالقة في أذهانهم بعد دخولهم الإسلام، بل ظهر بعضها على تصرفاتهم وسلوكياتهم، غير أن كثيراً منها حصل زواله شيئاً فشيئاً.

نعم، هذا الأمر قد لا يصدق على أفرادٍ هم بمستوى عالٍ من معرفة الله تعالى، ومعرفة نبيه الأكرم صلى الله عليه وآله.

وعلى هذا الأساس؛ فمن القريب جداً أن يبقى قسم كبير من أولئك الذين دخلوا دين الله تعالى متمسكين ببعض الأمور التي كانت من طبائعهم، وخلفياتهم السابقة، وقد يدافعون عنها في بعض الأحيان ـ فيما لو كانت غير مخالفة للشريعة ـ بل في بعض الأحيان يحاولون أن يجدوا لها مخرجاً شرعياً من أجل تبريرها، وإثبات قدسيتها؛ لأجل الحفاظ عليها ولتخليدها؛ لذا فإن تلك الأمم غير العربية ـ والتي دخلت الإسلام ـ كان لها بادئ بدء نوع تعلق بتأريخها، فهي تحاول ـ وبشكل قد لا يكون إرادياً ـ الالتزام بتلك المسبقات؛ لهذا السبب كان لهم نوع تعلق بلغتهم، وحيث إنهم بعد أن

أصبحوا مسلمين رأوا أن المصدر الأول في الإسلام هو القرآن؛ حاولوا أن يجدوا مرتعاً للغاتهم من أجل تخليدها، أو لرفع شأنها ولو بشكل غير إرادي؛ لهذا أثيرت هذه المسألة، وتوسع الكلام حولها، وذاع صيتها.

ويمكن أن نجد لهذه الفكرة نظيراً في الأحاديث الشريفة؛ حيث وقع بحث بينهم في أن النبي الأعظمﷺ هل تكلم بغير العربية أم لا؟ وقد جاء هذا البحث على خلفية حديث ورد عن النبي الأعظمﷺ أنه تكلم بالفارسية، فذهب البعض إلى أن هذا الحديث موضوع، وأن الفرس هم الذين وضعوه.

ومن جانب آخر، نرى أن هذا الخلاف إنما اشتدت حدته في عصر متأخر عن نزول القرآن الكريم، ومجرد نظرة عابرة إلى أحوال العلماء نرى هذا الأمر واضحاً في كلمات مَن تطرق لهذه المسألة، بالإضافة إلى أننا نرى أن البحث منصبّ على القرآن الكريم، ولم يكن منصباً على غيره من المتون العربية؛ وهذا يعني أن الخلاف كان في الفترة التي تلت عصر نزول الآيات القرآنية.

نعم، هذا الخلاف نجمت عنه عدة انعكاسات على اللغة العربية، فأخذوا يبحثون عن نظائرها في أشعار العرب المتقدمة، فصار خلافاً متأخراً عن أمور متقدمة.

هذا، ولا يوجد خلاف في عربية القرآن، وأنه ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾[٣٠]، كما أنه لا يوجد خلاف في أن سبكه، وأسلوبه، وطريقة تراكيبه عربية محضة.

ويتفق الجميع على أن هناك كلمات غير عربية ترجع إلى كونها أسماء أعلام غير عربية كإسرائيل. قال القرطبي: «**لا خلاف بين الأئمة أنه ليس في القرآن كلام مركب على أساليب غير العرب، وأن فيه أسماءً وأعلاماً لمَن لسانه**

غير لسان العرب، كإسرائيل، وجبرئيل، وعمران، ونوح، ولوط»[٣١].

أقوال العلماء حول وقوع المعرّب في القرآن الكريم

اختلفت الأقوال في هذه المسألة إلى عدَّة اتجاهات:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي ينكر وقوع الأعجمي في القرآن بشدة، ويعظّم القول على مَن يذهب إلى ذلك، ونسب الزركشي هذا القول إلى جمهور العلماء[٣٢]، كما نسبه السيوطي إلى أكثر العلماء[٣٣].

وقد تبنَّى هذا القول كل من: الإمام الشافعي؛ حيث يقول في رسالته: **«وقد تكلم في العلم مَن لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه، لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السلامة له، فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجمياً، والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلاّ بلسان العرب...»**[٣٤]، والطبري، وابن فارس...

وهذا الاتجاه وإن أنكر وقوع الأعجمي في القرآن، لكن تفاصيل ذلك تختلف فيما بينهم على قولين:

القول الأول: إن لغة العرب من السعة والشمول بحد، بحيث يعجز عن الإلمام بتمام تفاصيلها غير نبي، كما يقول الشافعي.

وعلى هذا الأساس؛ فمَن قال بوقوع الكلمات غير العربية في القرآن باعتبار استعمال غير العرب لها بعد أن كانت في أصل اللغة العربية.

قال القاضي أبو المعالي: **«إنما وجدت هذه في كلام العرب؛ لأنها أوسع اللغات وأكثرها ألفاظاً، ويجوز أن يكون العرب قد سبقها غيرهم إلى هذه الألفاظ، وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله مبعوث إلى كافة الخلق، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾»**[٣٥].

ففي الواقع أن الكلمات التي ادعيت إنما هي عربية الأصل، وقد اتفق ورودها في تلك اللغات الأخرى.

وهذا قريب من مذهب الطبري؛ حيث يقول: «**وإنما قال بعضهم: حرف كذا بلسان الحبشة معناه كذا، وحرف كذا بلسان العجم معناه كذا، ولم نستنكر أن يكون من الكلام ما يتفق فيه ألفاظ جميع أجناس الاسم المختلفة الألسن بمعنى واحد، فكيف بجنسين منها؟ كما وجدنا اتفاق كثير منه فيما قد علمناه من الألسن المختلفة، وذلك كالدرهم والدينار، والدواة والقلم والقرطاس وغير ذلك، مما يُتعِب إحصاؤه ويُمَل تعداده؛ كرهنا إطالة الكتاب بذكره، مما اتفقت فيه الفارسية والعربية باللفظ والمعنى، ولعل ذلك كذلك في سائر الألسن التي نجهل منطقها ولا نعرف كلامها**»(٣٦).

القول الثاني: الذي يظهر منه نفي العجمة بصورة مطلقة، من دون ذكر وجه لتخريج الألفاظ التي ادعيت أنها غير عربية؛ ولعل ذلك يدل على عربية الألفاظ هذه.

قال أبو عبيدة: «**إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمَن زعم أنه فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومَن زعم أن (كذاباً) بالنبطية فقد أكبر القول**»(٣٧).

ويظهر ذلك أيضاً من كلام الشافعي المتقدم.

الاتجاه الثاني: الذي يرى وقوع الكلمات الأعجمية في القرآن، ولا يوجد أي إشكال في ذلك؛ لأنها كلمات استعملتها العرب وتكلمت بها، قال ابن عطية: «**بل كان للعرب العاربة ـ التي نزل القرآن بلغتهم ـ بعض مخالطةٍ لسائر الألسن بتجارات، وبرحلتي قريش، وسفر مسافرين، كسفر أبي عمرو إلى الشام... وكسفر الأعشى إلى الحيرة، مع كونه حجة في اللغة، فعلقت العرب بهذا كله ألفاظاً أعجمية، غيرت بعضها بالنقص من حروفها، وجرت في**

تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتى جرت مجرى العربي الفصيح، ووقع بها البيان؛ وعلى هذا نزل بها القرآن»[٣٨].

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الذي يرى تصديق كلا الاتجاهين السابقين، كما يذهب لذلك أبو عبيد وجملة من الذين اتبعوه على ذلك؛ حيث يقول: «الصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً؛ وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية، كما قال الفقهاء، إلاّ أنها سقطت إلى العرب فعربتها بألسنتها، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها؛ فصارت عربية، ثم نزل القرآن، وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمَن قال: إنها عربية. فهو صادق، ومَن قال: أعجمية. فصادق»[٣٩].

وهذا الاتجاه وإن كان يقرب من الاتجاه الثاني في محتواه، لكنه يفترق عنه في المنهجية والتعديل.

عرض أدلة الأقوال ومناقشتها

استدل المنكرون لوقوع غير العربي في القرآن ـ وهم أصحاب الاتجاه الأول ـ بعدة أدلة، نذكر منها:

أولاً: لا إشكال في أن القرآن نزل باللغة العربية ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...﴾[٤٠]، فلو قلنا بوقوع غير العربي فيه، لكان منافياً للقول بنزوله بالعربية، ونفس القرآن ينفي العجمة عن القرآن الكريم ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا...﴾[٤١]؛ فيدل ذلك على عدم وجود غير العربي فيه.

ثانياً: إن القرآن هو المعجزة، والشاهد على نبوة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فلو كان قد اشتمل على غير العربي فما هي الفائدة في ذلك التحدي؟! وهل يصح أن يُتحدى في كلماتٍ هي من غير لغة المتحدي؟![٤٢].

وقد استدل المثبتون لمدعاهم بأدلة، منها:

أولاً: يتفق النحاة على وقوع الألفاظ الأعجمية ـ والتي هي أسماء الأعلام ـ في القرآن، وهذا دليل على وقوع الألفاظ الأعجمية في القرآن، فإذا جاز وقوع الأعلام فيه، فأي مانع من وقوع الأجناس؟!

ثانياً: ما رواه الطبري بسنده إلى ابن ميسرة، قال: «**في القرآن من كل لسان... وروى مثله عن سعيد بن جبير ووهب بن منبه**»[٤٣].

كما أن أصحاب هذا الاتجاه أبطلوا الدليل الأول الذي ذكره النافون لوقوع المعرب بقولهم: «**إن وقوع بعض الألفاظ لا يضر بعربية القرآن، كما أن اللفظة العربية لا تخرج القصيدة الفارسية عن الأعجمية**»[٤٤].

وأما قوله تعالى: ﴿**أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ**﴾[٤٥]، بأن المعنى من السياق: أكلام أعجمي ومخاطب عربي؟![٤٦].

ثالثاً: إن «**النبي مرسل إلى كل أمة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[٤٧]، فلا بد وأن يكون في الكتاب المبعوث به من لسان كل قوم، وإن كان أصله بلغة قومه هو**»[٤٨].

وقد ذكر أصحاب هذا الاتجاه فوائد للقول بالوقوع:

منها: أن الوقوع دليل على شمول القرآن لعلوم الأولين والآخرين، ونبأ لكل شيء؛ فلا بد أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن؛ لتتم إحاطته بكل شيء[٤٩]، فاختير لذلك أفضل اللغات لتستعمل في القرآن.

ومنها: أن ذلك هو الموافق للفصاحة؛ لأن الحث على فعل الخيرات، والترغيب نحوها، إنما يقتضي التعبير بالألفاظ التي تعبر عن أفضل الأشياء وأحسنها، وبما أن بعض الأشياء ـ كالإستبرق ـ لا يوجد لها نظير في العربية؛

فالتعبير بها يجب على كل متكلم، ولا توجد فصاحة أبلغ من ذلك(٥٠).

وأما الاتجاه الثالث، فهو جمع بين الاتجاهين الأولين، ومحاولة للموافقة بينهما.

والتحقيق يقتضي أن نقول: إنه لا إشكال، ولا شبهة في أن إمكان وقوع الكلام الأعجمي في القرآن الكريم من ناحية عقلية، ولا يوجد أي محذور في ذلك عقلاً.

إلا أنه يبقى السؤال من ناحية الوقوع، فهل وقع فعلاً معرّب في القرآن؟ لا بد من التحري الدقيق في انتخاب الجواب عن هذا السؤال، ويمكن أن نجيب عنه جواباً عاماً يرتبط بالمعرّب في اللغة العربية بشكلها العام، فإنا قد عرفنا ـ في تاريخ المعرّب ومعناه ـ أن ذلك ممكن، بل واقع في اللغة العربية، لكن يجب الالتفات إلى ما نوّهنا إليه سابقاً، من أن هذا المعرّب تجرد وانسلخ عن صبغته في اللغة القديمة، التي كان ينتمي إليها، فلم يبقَ شيء من لغته القديمة يجعله ينتمي إليها.

وعلى هذا الأساس؛ فاللفظ بعد التعريب وبعد التغييرات التي تُجرى عليه عربي، ولا إشكال في عربيته، بعد أن يكون موافقاً للأبنية العربية المعروفة.

ومن خلال هذا الجواب العام؛ يمكن أن نجيب عن السؤال الذي طرحناه فيما يخص القرآن؛ فإنه بعد أن عرفنا أن القرآن نزل باللغة العربية، وقد احتوى على أفضل خصائصها، وأن من خصائصها ـ كما عرفنا سابقاً ـ أنها فيها القابلية لأن تحوّل اللفظ الأعجمي إلى لفظ عربي محض، ويكون من أجزائها، فلو استعمل القرآن هكذا ألفاظاً في خطاباته، فلا يصح لأحد أن يقول: إن القرآن نزل بلغات غير عربية؛ لأن تلك اللفظة ـ أو الألفاظ ـ صارت عربية وتمحضت فيها، فكيف يصح أن يقال عنها: بأنها غير عربية؟!

نعم، لا يتنافى ذلك مع وجود بعض العلامات التي يعرف بها ذلك اللفظ؛ ليُميَّز عن اللفظ العربي الأصيل، وإن كانت هذه العلامات استقرائية، وقد يشذ عنها بعض الموارد.

ومحصل الكلام: أن المعرّب واقع في القرآن الكريم، ولكن بعد كونه منسلخاً عن لغته الأصليّة، وليس من الصحيح أن نقول عنه: بأنه لفظ فارسي، أو حبشي، أو ما شابه ذلك.

هذا من حيث الجواب عن أصل السؤال المتقدم الذي كان يقول: هل أن المعرّب قد وقع في القرآن؟

تبقى هناك تفاصيل في كمية الكلمات المستعملة في القرآن، فإننا قد عرفنا سابقاً أن الألفاظ التي انسلخت عن عجمتها، وتحوَّلت إلى ألفاظ عربية ـ غالباً ما ـ كانت لأسماء غير موجودة في الجوِّ العربي، وهذا مما يجب الالتفات إليه في بحث الألفاظ المعرّبة في القرآن الكريم، ومن جانب آخر يجب أن نأخذ كلام الطبري ومَن قارب قوله بعين الاعتبار؛ إذ إن قسماً من الكلمات التي ادعي أنها غير عربية كانت من باب التطابق وتوارد اللغات.

وحينئذٍ؛ يبقى مقدار قليل من تلك الألفاظ التي ادعي تعريبها، ونفس هذه الألفاظ القليلة يجب توقّي الحيطة والحذر في التعامل معها؛ لأن من المحتمل أن تكون مجرد كلام ادعائي، كما في كثير من الكلمات التي ادعى السيوطي أنها معربة، فتراه يعبِّر عن بعضها بـ (نقل عن كذا بأنها من لغة كذا). وهذا يحتاج إلى عرض اللفظ المدعى تعريبه وثبوت النسبة، ومطابقته مع الكلام العربي.

وبناءً على ذلك؛ فإن كل كلمة أجري عليها تمام ما قلناه ستكون معرّبة،

غير أنه ليس من الصحيح أن نسمي هذه الألفاظ بأنها فارسية أو...؛ فإنه لا فائدة في ذلك بعد كونها جردت من حالتها السابقة.

أما الأدلة التي ذكرت للاتجاهين الأولين، فكأن أصحابها لم يلتفتوا إلى هذه النكتة المهمة، وهي أن اللفظ بعد تعريبه يكون عربياً؛ وذلك نتيجة لاختلاف التركيب الظاهري والصوتي للفظ الذي تضفيه العربية عليه، فمن العجيب أن يستدل أصحاب القول الأول على نفي المعرّب بعربية القرآن!

نعم، إذا كان مقصودهم نفي الألفاظ الأعجمية المحضة، كما هو ليس ببعيد؛ لما يظهر من استدلالهم المتقدم، بل إن الذي يظهر من استدلال أصحاب الاتجاه الثاني هو كذلك أيضاً، أي: إنهم يستدلون على إثبات اللفظ الأعجمي، وإلا فلا معنى لأنْ يستدل بوجود الأسماء الأعجمية للأعلام في القرآن؛ لوجود أسماء الأجناس غير العربية.

وحينئذٍ؛ فالاتجاه الثاني مرفوض جملة وتفصيلاً.

غير أن كلام ابن عطية المتقدم في القول الثاني يرشدنا إلى أن الخلاف إنما هو في المعرّب، لا في الأعجمي المحض، وبقرينة مقابلة الاتجاه الثاني للاتجاه الأول نستكشف أن محل النزاع هو المعرّب لا الأعجمي المحض، كما يشهد له أصحاب الاتجاه الثالث.

وحينئذٍ؛ يرد إشكال عام على الاتجاهين الأولين: بأن الأدلة التي ذكرت ـ سواء في جانب الإثبات أو النفي ـ لا تتعلق بالمعرّب لا من قريب ولا من بعيد؛ لأن استدلال الاتجاه الأول بعربية القرآن ليس بصحيح؛ وذلك لأن اللفظ المعرّب بعد جريان التعديل، واستعمال العرب له لا يكون خارجاً عن النطاق العربي، وكذلك مسألة التحدّي.

وأما دليل الاتجاه الثاني، فكأنه ناقش بما سلم به الاتجاه الأول واستدل

عليه؛ ولذلك يرد عليه ما ورد على الأول.

ومن العجيب أن يستدل بعض أصحاب الاتجاه الثاني بالحديث المنسوب للتابعي؛ فإن ذلك ليس تفسيراً ولا حكماً! فكيف أخذ به بعد كون حاله حال بقية العلماء؟! فيمكن قبول قوله إذا استند إلى دليل معتبر، أو رفضه إن لم يكن كذلك.

ثم إن أصحاب القول الثاني استدلوا بأسماء الأعلام، وقد عرفت أنها خارجة عن محل النزاع، كما أنه قد استدل بلسان القوم.

لكن يمكن أن يرد عليه: أن المقصود من لسان القوم هو الأفق الفكري، أو اللغة الخاصة لقوم النبي، ولا منافاة بين ذلك وبين كون رسالته عالمية؛ إذ يمكن أن يكون أنزل بلسان قوم الرسول، إلاّ أنه مبعوث للعالم والبشرية جمعاء.

كما أنه ذُكِر أيضاً أن وقوع الكلمات الأعجمية لها فوائد، ومنها عالمية القرآن واحتواؤه لعلوم الأولين والآخرين.

وبطلانه غير خفي على مَن تأمل!!

المستشرقون وقضية المعرّب

لم يقف المستشرقون من قضية المعرّب في اللغة والقرآن موقف المتفرج، بل نحا المنصفون منهم منحى البحث الإسلامي للمسألة، وبحثها بهدوء وشفافية، في حين تصيّد قسم آخر منهم بالماء العكر، وربطوا الموضوع بمسائل متعددة تخدم مبتغاهم ومآربهم في البحوث القرآنية، وما يريدون الوصول إليه.

ولعل أهم ما وظفوا له قضية المعرّب في كتاب الله تعالى، هو موضوع اقتباس القرآن بعض الألفاظ من اليهودية والنصرانية؛ وبالتالي تأثر القرآن

بكتب اليهود والنصارى، وربط ذلك بالشبهة التي أثاروها حول تأثر القرآن بالكتب السابقة واقتباسه منها.

فمثلاً: ادعى المستشرق الألماني (برجشتراسر): أن الكلمات الآرامية المعرّبة كثيرة لا تكاد تحصى، وتختلف منابعها، فبينها يهودية... ومنها نصرانية...[٥١].

وهذا الأمر أصبح مدعاة لبعض المستشرقين لأن يجدوا طريقة تناسب مناهجهم لفهم النص القرآني، ومن هؤلاء المستشرق (كريستوف لوكسنبرغ)؛ حيث ذهب إلى تخطئة المنهج المتبع في فهم الكلمات الغامضة في القرآن المجيد، ويرى أن اللغة السريانية كانت لغةً فعّالةً في الشرق العربي في زمن نشوء القرآن، وقد أثر السريان في تطوير اللغة العربية الكتابية؛ بما أنجزوه من ترجمات من السريانية واليونانية إلى العربية، وترجع إلى الآرامية بطابعها المسيحي بعد الميلاد، وباتت اللغة الرسمية إلى جانب العربية في العصر الأموي، حتى عهد عبد الملك بن مروان؛ مما يبيّن الاتصال الوثيق الرابط بين العربية والسريانية حتى عصر ما بعد الفتوحات.

من هنا؛ انطلق هذا المستشرق الألماني ليقول: إن اللسان الذي نزل به القرآن يختلف عن العربية التي وضع أسسها مجموعة من النحويين الأعاجم والعرب، فيدعي تأسيس قواعد للغة تسبق تدوين القواعد اللغوية والنحوية.

ويتلخص منهجه في نقاط:

أولاً: الاعتماد في توضيح المعنى على تفسير الطبري؛ لما له من الأهمية في فهم النص.

ثانياً: إن لم ينفع ذلك في فهم النص، عَمَدَ إلى قراءته قراءة سريانية.

ثالثاً: إن لم ينفع ذلك حاول تغيير نقاط حروف الكلمة من أجل

قراءته قراءة سريانية.

رابعاً: إن لم يفلح، حاول تغيير حروف الكلمة التي ربّما وضعت؛ لعدم إلمام المحقق العربي بمفهوم نصّ القرآن في قراءته العربية.

خامساً: إذا فشلت جميع هذه المحاولات، وكان التعبير ـ كتابة وقراءة ـ عربياً لا شك فيه، دون أن يعطي معنى مناسباً للنص؛ لجأ حينذاك إلى محاولة قصوى تكمن في ترجمة التعبير العربي إلى السريانية؛ وذلك لاقتباس مفهوم هذا التعبير من معانٍ مرادفة في اللغة السريانية(٥٢).

ويفاجأ الباحث ـ بل يصاب بحيرة ـ حينما يرى قسماً منهم يطلقون أحكاماً عامة على الألفاظ العربية، فينسبونها إلى اللغات الأخرى من دون أدنى روية وتحقيق، ليصل الأمر إلى نسبة الكلمات العربية الأصل إلى غيرها من اللغات.

فمثلا: نجد (نولدكه) يسرف في عد الكلمات الدخيلة إسرافا واضحاً؛ حتى عد الفعل(قرأ) غير عربي الأصل(٥٣)، ويرى تلميذه (شوالي) أن (أمي، ودين، وملة) كلمات غير عربية أيضاً(٥٤)، ويرى (برجشتراسر) أن كلمة (سكينة، والفرقان) كلمات آرامية(٥٥).

إن ما تقدم في هذا المقال يغنينا عن الرد على هذه الأوهام، لكننا لمزيد من الفائدة نقول: إن منهجاً عشوائياً كهذا ـ لا يخضع لميزان علمي ـ لا يمكن قبوله إطلاقاً؛ فإن المعرّب في لغة العرب له منهجه الخاص وآلياته الواضحة، ولا يمكن أن يكون وجود كلمة في لغة، ومجرد التشابه دليلاً على كون الكلمة من لغة أخرى.

ثم إنه على فرض وجود الكلمة في كتب الديانات الأخرى، فهذا لا يعني الاقتباس؛ باعتبار أن الأمر يرجع إلى اللغة لا إلى الكتب.

إننا نعتقد أن قضية الحكم على مفردة بكونها من كذا لغة تحتاج إلى دقة فائقة، فكيف يمكن أن نقتنع بمجرد احتمالات، وأحكام ارتجالية؟!

ولا بد أن نؤكد أن الألفاظ المعرّبة ذات نطاق محدود كما مر، ولا تضر بفصاحة القرآن.

نعم؛ بناءً على العشوائية الاستشراقية ينفتح الباب على مصراعيه.

نتائج البحث

أولاً: تميزت اللغة العربية بتأريخ قديم، وقد حوت أفضل الخصائص اللغوية، كما أنها مرت بمراحل تطورية وصلت أوجها في عصر النزول.

ثانياً: إن جميع اللغات يحكمها قانون التبادل العام، ولم تشذ اللغة العربية عن هذا الأمر، غير أن اللفظ حينما يتحول من لغة إلى أخرى يفقد جل ـ أو كل ـ خصائصه اللغوية السابقة، وقد تميزت اللغة العربية بمرونتها الخاصة في تقبُّل الألفاظ وتحويلها إلى ذخيرتها.

ثالثاً: بدأ التبادل في اللغة العربية منذ زمن قديم، يرجع إلى الوقت الذي عاش فيه العرب الانفتاح والتبادل التجاري قبل نزول القران الكريم، غير أن ذلك كان بشكل محدود، وبعد الإسلام انفتح الباب على مصراعيه.

رابعاً: إن التعريب، ونقل الألفاظ من لغة إلى أخرى له ضوابط وأسباب، كما أنه على أنواع.

خامساً: اختلف العلماء في وقوع الكلمات غير العربية: بين قائل بالنفي، وبين قائل بالإثبات، وبين مَن ذهب إلى التفصيل، ولكلٍ دليله الخاص، وقد مر التدقيق والمناقشة في محله، وخلصنا إلى القول بوقوع ذلك، مع تفصيل مرّ ذكره.

سادساً: لا يمكن إطلاق الأحكام على الألفاظ القرآنية بأنها من لغة كذا، ما لم يتم إجراء بحث دقيق لكل مفردة، مع عرض تأريخها بشكل مفصّل.

سابعاً: تناول بعض المستشرقين المسألة في بحث مفصل، فيما نرى أن بعضهم لم يدرسها بحيادية، فحاول توظيفها لمصالح خاصة، بالإضافة إلى ضعف المنهجية المتبعة في عرض المسألة.

(١) أُنظر: حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي: ص١٢ـ١٣.
(٢) الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب: ج١، ص٥٦.
(٣) أحمد عثمان، في الشعر الجاهلي: ص٧٤.
(٤) صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة: ص٤٧، إلى نهاية الفصل الثاني، مع تصرُّف.
(٥) علي عبد الواحد، فقه اللغة: ص٨٦
(٦) أُنظر: السيوطي، المزهّر في علوم العربية: ص١٧٥.
(٧) صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، فصل خصائص لهجة قريش: ص٦٧.
(٨) ابن جنّي، الخصائص: ج٢، ص١١.
(٩) صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة: ص٣١٥. وأُنظر: د. إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة: ص١٧٩.
(١٠) المصدر نفسه.
(١١) دراسات في فقه اللغه، مصدر سابق.
(١٢) علي عبد الواحد، علم اللغة: ص٢٣٦.
(١٣) صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة: ص٣١٤.
(١٤) إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة: ص١٢٤.
(١٥) الجوهري، صحاح اللغة: ج١، ص٤٥٦.
(١٦) السيوطي، المزهر في علوم العربية: ج١، ص٢١١.
(١٧) محمد السعيد بكر، من قضايا فقه العربية: ص١٣٦.
(١٨) علي عبد الواحد، فقه اللغة: ص١٩٩.
(١٩) المصدر نفسه، د. أبو سكين، فقه اللغة: ص٤٦ بتصرُّف.
(٢٠) د. أبو سكين، فقه اللغة: ص٤٦.
(٢١) السيوطي، المزهَّر في علوم العربية: ج١، ص٢١٢.
(٢٢) السهمي، حمزة بن يوسف، تاريخ جرجان: ص٣٩٣.
(٢٣) المعجم المفصل في المعرب والدخيل: ص٥.
(٢٤) د. عبد الله العزازي، محاضرات في فقه اللغة العربية: ص٤٣.
(٢٥) من قضايا فقه العربية: ص١٤١.
(٢٦) صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة: ص٣٢٣ فما بعد.
(٢٧) الجواليقي، المعرّب: ص٦٠.
(٢٨) صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة: ص٣٢٤.

(٢٩) المصدر نفسه.
(٣٠) الشعراء: ١٩٥.
(٣١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ج١، ص٦٨.
(٣٢) أُنظر: الزركشي، البرهان: ج١، ص٢٠١، النوع السابع عشر.
(٣٣) أُنظر: السيوطي، الإتقان: ص٢٠٥. النوع الثامن والثلاثون.
(٣٤) الشافعي، الرسالة: ص٤١ ـ ٤٢.
(٣٥) الزركشي، البرهان: ج١، ص٢٠٣.
(٣٦) الطبري، جامع البيان: ج١، ص١٥.
(٣٧) السيوطي، الإتقان، النوع الثامن و الثلاثون: ص٢٠٥.
(٣٨) ابن عطية، المحرر الوجيز: ج١، ص٥١،
(٣٩) الزركشي، البرهان، ج ١ ص ٢٠٣.
(٤٠) يوسف: ٢.
(٤١) فصلت: ٤٤.
(٤٢) يراجع في تفاصيل ذلك: البرهان النوع الثامن عشر.
(٤٣) السيوطي، الإتقان النوع الثامن والثلاثون.
(٤٤) المصدر نفسه.
(٤٥) فصلت: ٤٤.
(٤٦) أُنظر: السيوطي، الإتقان النوع الثامن والثلاثون.
(٤٧) إبراهيم: ٤.
(٤٨) السيوطي، الإتقان النوع الثامن والثلاثون.
(٤٩) أُنظر: المصدر نفسه.
(٥٠) أُنظر: المصدر نفسه.
(٥١) أُنظر: برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية: ص ٢٢٠.
(٥٢) أخذنا هذه الأفكار من مقال منشور عن الكتاب على الشبكة العنكبوتية ضمن موقع الأقباط: ص٢.
(٥٣) نولدكه، تاريخ القران: ج١، ص٣٠ فما بعد.
(٥٤) المصدر نفسه: ص١٩،١٤.
(٥٥) برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية: ص٢٢٥.

العرف والتقعيد الأصولي

الشيخ صباح عباس الساعدي

تمهيد

كثيراً ما يتردّد ـ هنا وهناك ـ حديث عن بعض المفردات، التي ترد في الكتب الأصولية، ويتمّ توظيفها في مباحث عديدة، فيقال عنها: إنّها لا أصل لها في الواقع، أو إنّها ليس لها قانون ثابت عند العلماء، وغير مقنّنة بضابطة معروفة ولا مقعَّدة بقاعدة، حتى عُرف القول عن التبادر مثلاً ـ وهو أحد هذه المفردات ـ: بأنه ليس له أب ولا أمّ، وإنّه يتيم بيد الأصولي، متى أراده استخدمه.

ومن بين المفردات، التي يُسمع عنها حديث كهذا، هي مفردة العرف، والتي يستفيد منها العلماء في مباحث كثيرة جداً، قد لا أكون مغالياً إن قلت: إنّها لا تُحصى عدداً[1]، فهل صحّ ما قيل: بأنّها ليست منضبطة ولا مقعَّدة بقاعدة معيَّنة؟

من هذا المنطلق؛ جاءت هذه الدراسة لكي تبحث عن واقع هذا الادّعاء المذكور، فهي في الحقيقة محاولة للكشف عن القاعدة والقانون، الذي جعله العلماء معياراً وميزاناً لقبول العرف وعدمه، والبحث عن الأدوات التي تكشف لنا حكم العرف في بعض الموارد، وعدمه في بعضها الآخر. ولهذه

الدراسة أهميتها الخاصة؛ لما للعرف من دور هام في علوم الشريعة.

وسيكون البحث في هذه الدراسة من خلال النقاط التالية:

النقطة الأُولى: بحوث معرّفة بمفردة العرف.

النقطة الثانية: ضابطة اعتبار العرف.

النقطة الثالثة: طرق اكتشاف المسألة العرفية.

النقطة الرابعة: دور العرف في علوم الشريعة.

فنقول:

النقطة الأُولى: بحوث معرّفة بمفردة العرف

الأمر الأول: معنى العرف لغةً واصطلاحاً

العرف لغةً: ذكر علماء اللغة لمفردة العرف معاني كثيرة وعديدة، منها: المعروف[٢]، التتابع[٣]، شعر الفرس في أعلى عنقه[٤]، الارتفاع والعلوّ[٥].

إلاّ أنّ ابن فارس فارق النحويين في معنى العرف؛ حيث أرجع كلّ الاستعمالات إلى أصلين، قائلاً: «... **العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر يدلّ على السكون والطمأنينة**»[٦].

فالعرف عبارة عن أصلين صحيحين:

الأول: بمعنى التتابع والتتالي.

والثاني: بمعنى السكون والطمأنينة.

وسائر المعاني الأخرى التي استعمل فيها هذا اللفظ، روعي فيها أحد هذين المعنيين.

العرف اصطلاحاً: ليس غرضنا في هذه الدراسة تعريف مفردة العرف، وإنّما المهم هو: أنّ هذه المسألة هل لها قاعدة منضبطة بها، أم لا؟

وعلى هذا الأساس؛ فلا نطيل الكلام في التعريفات وما أشكل عليها من قِبَل العلماء، بل نكتفي بنقلها فقط مع بعض التعليقات المختصرة والإشارات الضرورية؛ لكي يكون لدينا تصور عن المفردة التي نتكلم عنها، فنقول:

عُرِّفت مفردة العرف من قِبَل العلماء بتعريفات متعددة، نذكر منها:

١ـ ما ذكره الجرجاني؛ حيث قال: «**العرف: ما استقرّت النّفوس عليه بشهادة العقول، وتلقّته الطبايع بالقبول**»[(٧)]. وقريب منه تعريف البغدادي، غير أنه أضاف على ذلك قوله: «**وقيل: هو عادة جمهور قوم في قول أو فعل**»[(٨)].

ويُلاحظ على تعريفهما: أنه لا يشمل جميع أقسام العرف، بل لعله مختص بالسيرة العقلائية.

إلاَّ أن التعريف الذي نسبه البغدادي إلى القيل ـ وإن كان يشير بذلك إلى تضعيفه كما هو الغالب في سيرة العلماء ـ هو الدقيق والشامل، والذي يمكن الدفاع عنه؛ وذلك لأسباب:

أولاً: إنّ العادة لا تتحقق إلاَّ بالتكرار ووجود الشيء مراراً؛ بحيث يتعود عليها الناس، وسوف يأتي في بحث لاحق أنّ من الأركان الأساسية للعرف هو تكرُّر الفعل الحاصل بين الناس.

ثانياً: إنّ قوله: «**جمهور قوم**» أعمّ من أن يكون المجتمع بأكمله أو فئة خاصة.

ثالثاً: إنّ قوله: «**في قول أو فعل**» يشمل العرف القولي والفعلي، صحيحه وفاسده، السابق منه والمقارن والمتأخر، وغيرها من الأقسام الأخرى.

فهذا التعريف ـ إذاً ـ هو أقرب إلى المعنى اللغوي من التعريفات الأخرى

التي ذكرت للعرف.

وهو ينسجم ـ تقريباً ـ مع تعريف محمّد مصطفى شلبي؛ حيث قال: «**هو ما تعوّده الناس، أو جمع منهم، وأَلِفوه حتى استقرّ في نفوسهم من فعلٍ شاع بينهم، أو لفظ كثر استعماله في معنًى خاص؛ بحيث يتبادر منه عند إطلاقه دون معناه الأصلي**»[9].

وعلى منواله تعريف الدكتور وهبة الزحيلي؛ حيث قال: «**هو ما اعتاد الناس وساروا عليه، من كلّ فعلٍ شاع بينهم، أو لفظٍ تعارفوا إطلاقه على معنى خاصّ لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه، وهذا يشمل العرف العملي والعرف القولي**»[10].

ومع هذا يبقى التعريف ناقصاً؛ إذ لا يشمل العرف الارتكازي.

ومهما يكن، فهذان التعريفان هما الأجود، والأمر هيِّن؛ لأنّه ليس تعريفاً حقيقياً وإنما هو شرح الاسم فحسب.

والجدير بالذكر هنا، أنّ المعنى الاصطلاحي للعرف قد لوحظ فيه المعنى اللغوي بكلا أصليه: التتابع، والسكون. فما تعارف بين الناس يستبطن التتابع على فعله واستعماله وقبوله، ويحصل السكون إليه منهم.

الأمر الثاني: عناصر العرف وأركانه

يتقوَّم العرف بعنصرين مهمّين جداً، بحيث إذا فُقِد أحدهما ولم يتحقّق أثّرَ في عدم تحقق العرف، وهذان العنصران هما:

أ ـ العنصر المادي: وهو تكرار الأمر بين الناس مراراً كثيرة، إلى درجة يجعله معروفاً عند المجتمع الذي تكرر بينهم، وفي غير هذه الحال لا يمكن تحقّق العرف[11].

ب ـ **العنصر المعنوي:** وهو أن يتقبّل المجتمع هذا الأمر الحاصل بينهم، وأن يأخذوا به من دون أن يستنكروا على الملتزم به، إلى درجة يحصل عندهم التزام عام يشبه التسالم بينهم .

وقد ذكر البعض مجموعة من الأمور عدّها من العناصر، لا نرى حاجة لذكرها؛ لأنّها واضحة، لا يتوهّم أحد أنّ العرف يتشكّل من دونها(١٢).

الأمر الثالث: أقسام العرف

ذُكِرت للعرف أقسام كثيرة في الكتب التي تعرضت له، ولكن كلّ تقسيم بلحاظ خاص ومن جهة معينة؛ فانقسام العرف إلى معتبر وغير معتبر كان من جهة ولحاظ يختلف عن الجهة التي قُسِّم على أساسها إلى قولي وفعلي.. ونحاول في هذه الدراسة أن نذكر هذه التقسيمات على نحو الاختصار، مع بيان اللحاظ الذي على أساسه صحّ تقسيمه.

التقسيم الأول: العرف الصحيح والفاسد

إنّ هذا التقسيم بلحاظ موافقة العرف للنصوص الشرعية ومخالفته لها، فهناك نوع من العرف أقرَّته ووافقته الأدلة الشرعية، وهناك نوع آخر منه خالفته النصوص صراحة، أو سكتت وغضت النظر عنه، فذكروا لهذا التقسيم فروضاً ثلاثة:

الأول: العرف الصحيح، وهو التصرف الذي تعارف الناس عليه، ولم يكن مخالفاً للشرع، بل سار الشارع على وفقه واتّبعه في تعامله مع المكلفين، كالعرف السائد في الجاهلية بفرض الدية على العاقلة(١٣).

قال الأندلسي: «**وهو ما تعارفه الناس، وليست فيه مخالفة لنصّ، ولا تفويت**

مصلحة، ولا جلب مفسدة»[١٤].

وقد ذكره محمّد أبو زهرة في كتابه أصول الفقه؛ حيث قال: «فإنّه يؤخذ به، ويعتبر الأخذ به أخذاً بأصل من أصول الشرع»، فقد اكتفى بذكر لازمه ـ وهو الأخذ به ـ ولم يقيّده بالمخالفة للنصوص الشرعية، كما فَعَلَ في تعريفه للعرف الفاسد[١٥].

الثاني: العرف الفاسد، وهو العرف الذي ألغاه الشارع، بأن بنى الأحكام والتشريعات على خلافه، أو نهى عنه صراحة بالتحريم مثلاً، نظير بعض المعاملات التي تكون «... **صحيحة بحسب نظر العرف، فاسدة بحسب نظر الشارع، كبيع الخمر، وبيع الصرف من دون القبض في المجلس، والبيع الربوي، ونحو ذلك**»[١٦].

وقد عرّفه السيّد محمّد تقي الحكيمقُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «**وهو الذي يتعارف بين قسم من الناس، وفيه مخالفة للشرع**»[١٧].

وقال محمّد أبو زهرة: «... **وهو الذي يخالف نصّاً قطعياً؛ فإنّ هذا يُرَدّ**»[١٨].

الثالث: العرف المسكوت عنه، وهو العرف الذي لم يأتِ نصّ من قِبل الشارع بإلغائه أو قبوله، وعُرّف: «**هو الذي لم يرد نصّ شرعي بإلغائه أو اعتباره...**»[١٩].

التقسيم الثاني: العرف العام والخاص

وهذا التقسيم باعتبار شيوعه وانتشاره بين الناس، فمن هذا اللحاظ ينقسم إلى:

أولاً: العرف العام، وهو ما كان من الأمور التي شاعت بين جميع الناس أو أغلبهم، في جميع البلدان أو أغلبها.

وقد عرّفه السيّد محمّد تقي الحكيمقُدِّسَ سِرُّهُ؛ حيث قال: «**العرف العام: ويراد**

به العرف الذي يشترك فيه غالبية الناس، على اختلاف في أزمانهم وبيئاتهم وثقافاتهم ومستوياتهم، فهو أقرب إلى ما أسموه ببناء العقلاء. وينتظم في هذا القسم كثير من الظواهر الاجتماعية العامّة وغيرها، أمثال رجوع الجاهل إلى العالم، وعدم نقض اليقين بالشك»[٢٠].

ثانياً: العرف الخاص، وهو العرف الذي يختص بين قوم من الأقوام أو بلد من البلدان، بل قد يختص بفئة خاصة في ضمن بلد خاص فقط، كما في عرف الأطباء أو غيرهم من ذوي المِهن.

قال السيّد محمّد تقي الحكيم قدس سره: «العرف الخاص: وهو العرف الذي يصدر عن فئة من الناس، تجمعهم وحدة من زمان معيّن، أو مكان كذلك، أو مهنة خاصّة، أو فنّ، كالأعراف التي تسود في بلد أو قطر خاص، أو تسود بين أرباب مهنة خاصّة، أو علم، أو فنّ، ويدخل في هذا القسم كثير من عوالم استعمال الألفاظ وإعطائها طابعاً خاصّاً له تميّزه عند أهل ذلك العرف، وقسم من المعاملات التي يتميّزون بها عن غيرهم من أهل الأعراف الأخر، كما ينتظم في هذا أنواع السلوك التي تتّصل بآداب اللياقة، وأصول المعاشرة»[٢١].

التقسيم الثالث: العرف الحادث والمقارن والمتأخّر

ومن ضمن التقسيمات التي ذكرت للعرف، هو تقسيمه بلحاظ نسبته إلى معاملة شخصية معيَّنة يُراد كشف شيء فيها من خلاله... وأقسامه بهذا اللحاظ هي:

أولاً: العرف الحادث، وهو العرف الذي كان حادثاً ومتحققاً قبل صدور الفعل، الذي يراد محاكمته على أساس ذلك العرف[٢٢].

ثانياً: العرف المقارن، وهو العرف الذي واكب حدوث شيء آخر

وقارنه في الطروّ، كاقترانه بصدور معاملة يكون مؤثّراً في دلالتها، وموضّحاً للمقصود منها[٢٣].

ثالثاً: العرف المتأخّر، وهو المتأخّر عن صدور شيء، كتأخّره عن حدوث معاملة مثلاً[٢٤].

التقسيم الرابع: العرف المسلّم وغير المسلّم

ومن التقسيمات التي طُرحت في مقام الحديث عن العرف، هو تقسيمه إلى كونه مسلّماً، وغير مسلَّم، باعتبار ما عليه الناس من رأي تجاه العادات والتقاليد التي سادت بينهم، فينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين.

أولاً: العرف المسلّم، و«هو: **عبارة عن القضايا التي تسالم الناس على إقرارها، كجعل الخيط في عهدة الخيّاط، وجعل إزالة الثلج عن سطح البيت في عهدة المستأجر، وجعل القلم الذي يكتب به الموظّف في عهدة الدولة...**»[٢٥].

ثانياً: العرف غير المسلَّم، وهو العرف الذي لم يكن الرأي العام فيه موحداً.

التقسيم الخامس: العرف القولي والعملي والارتكازي

وينقسم العرف من جهة موضوعه أو متعلقه إلى:

أولاً: العرف القولي، وهو ما كان اللفظ فيه دالاً على المعنى بالعرف لا باللغة.

وقد عُرِّفَ بأنّه: «**الذي يُعطي الألفاظ عندهم معاني خاصّة تختلف عن مداليلها اللغوية، وعن مداليلها عند الآخرين من أهل الأعراف، كإطلاق العراقيين لفظة (الولد) على خصوص الذكر، بينما يُطلق في اللغة على الأعمّ من الذَّكَر والأُنثى**»[٢٦].

ثانياً: العرف العملي، وهو العرف الذي يكون جارياً على القيام بعملٍ معيّن.

قال السيد الحكيم قدس سره: «... وأرادوا به العرف الذي يصدرون عنه في قسم من أعمالهم الخاصة، كشيوع البيوع المعاطاتية في بعض البيئات»[٢٧].

ثالثاً: العرف الارتكازي، وعُرّف بأنّه: «هو الانطباع السائد بين عامّة الناس حول شيء معيّن في عالم التصوّر والذهن، ولم تظهر آثاره في مرحلة الفعل والعمل»[٢٨]، كالعرف والارتكاز السائد بينهم على اعتبار الموضوع، الذي تتغير فيه بعض الخصوصيات عن حاله السابق، ولا يرونه موضوعاً آخر[٢٩].

وهناك تقسيمات أخرى لا أرى حاجة لذكرها في هذه الدراسة ، ومن أراد التوسّع فليراجع الكتب المطوّلة والرسائل والدراسات التي اختصّت بهذا الموضوع[٣٠].

الأمر الرابع: هل العرف أصل من الأصول أم أنّه قاعدة فرعية أم ليس منهما؟

من الأمور المهمة التي يجب أن تحسم في مباحث العرف، هو أنّ العرف الذي اعتمد عليه العلماء بجميع مذاهبهم، هل هو من الأصول والكبريات التي تقع في طريق الاستنباط ـ كما هو الضابطة في أصولية المسألة وعدمها لدى المشهور ـ أو العناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي ـ كما هو رأي السيد الشهيد قدس سره[٣١] ـ أم أنّها قاعدة فرعية حالها كحال القواعد الفقهية التي تنقّح صغريات الدليل ـ مثلاً ـ فلا تكون من المسائل الأصولية، أم أنّها شيء آخر غير هذين الاحتمالين؟

وفي مقام الإجابة عن هذا السؤال نقول: إنّ كلّ مَن اعتبر السيرة العقلائية من العرف ـ كما هو الحق عندنا ـ فلا يسعه إلاّ أن يجيب: بأنّ العرف من المسائل الأصولية.

وأمّا مَن لا يرى ذلك، فيجب أن يضع العرف أمام المعيار والضابطة التي على أساسها تُميَّز أصولية المسائل وعدمها.

والتحقيق أن يقال: إنّ العرف من المسائل الأصولية، التي يجب أن يبحث عنها في الكتب الأصولية؛ لأنّ العرف من العناصر المشتركة التي نبحث عن حجيتها ودليليتها.

ومن أراد التأكّد من كون العرف من العناصر المشتركة التي نحتاجها في الاستنباط، فيكفيه أن يلقي نظرة في الكتب الفقهية الاستدلالية، وسيكون ذلك جلياً في النقطة الرابعة من هذه الدراسة.

النقطة الثانية: المعيار في حجيّة العرف

تحظى هذه النقطة بأهمية كبيرة في بحثنا الذي بين يدي القارئ؛ إذ إنّ المشكلة والصعوبة ـ المزعومة ـ إنما تكمن في ضبط القاعدة وتقعيدها عند العلماء، وفي الأدوات الكاشفة عنه.

ولكن عندما نرجع إلى الكتب والدراسات المختصة بهذا الموضوع، لا نرى المسألة كما يصورها البعض، بل نرى أنّ العلماء ذكروا له شروطاً، مع توفرها يصبح العرف حجة ومقبولاً، ومع عدم توفرها لا يكون مقبولاً، وهذه الشروط هي:

١ـ أن يكون مطّرداً أو غالباً

والمقصود من هذا العنوان: أنّ الأمر الذي يتعارف بين الناس، لا بدّ أن يكون معروفاً ومقبولاً عند أغلب الناس، ولا يضرّ إذا جهله أو لم يقبله بعض الأفراد.

قال أحمد فهمي في هذا المقام: «...**ذلك لأنّ تقرّر العرف بين الناس وتمكّنه في نفوسهم إنّما يتمّ بالغلبة والاطّراد...**»[٣٢].

ويكون هذا الشرط في جميع الأقسام كلاً بحسبه؛ لأنّه يشترط أن يكون

العرف مقبولاً ومعروفاً عند الأغلبية التي يحصل بينها، فما يتعارف بين الأطباء مثلاً ـ وهم فئة خاصة ـ لا بد أن يكون الغالب منهم عالماً ومسلّماً به.

٢ـ أن يكون عامّاً

لقد ذكر بعض المحققين والباحثين حول العرف هذا الشرط، بعد ذكره للشرط السابق مباشرةً[٣٣].

ولكن مَن يدقّق في هذا الشرط ويجمعه مع ما قبله، يرى بينهما تنافياً واضحاً؛ وذلك لأنّ الشرط المتقدم يُبيّن لنا أنّ الذي يكتفي به العلماء هو كون العرف غالباً وشائعاً، وأنّه قد يتخلّف عنه بعض الأفراد من الناس، وهذا الشرط الآخر يتطلب أمراً زائداً وهو عمومية العرف، فما هو الوجه في ذكره بعد الاكتفاء بالاطراد؟

وما يمكن أن يحلّ به هذا التنافي والتهافت بين الشرطين هو أحد أمرين:

أ) ذكر بعض الباحثين أنّ اشتراط العمومية، وعدم الاكتفاء بالغلبة والشياع هو رأي بعض الفقهاء؛ فإنّ القائلين بحجّية واعتبار العرف، انقسموا في اعتباره إلى مَن يكتفي بالغلبة، ومَن لا يكتفي بذلك، بل يرى أنّه لا بدّ أن يجتمع جميع الناس على الشيء[٣٤].

وهذا الكلام يحلّ لنا المشكلة ويوضّح المراد منه، إلاّ أنّه يبقى مجرد دعوى من دون دليل؛ لأنّه لم يذكر أيّ مصدر لمَن يظهر منه ذلك أو يصرّح به ـ أيّ يصرح بعدم الاكتفاء بالشياع في مسألة العرف ـ ولم نجد مَن يرى هذا الرأي.

ب) ما نستفيده من كلام أحمد فهمي؛ حيث إنّه نقل مجموعة من العبائر التي ذكرها العلماء في كلامهم عن هذا الشرط، ويستفاد منه أنّهم اشترطوا العموم الذي في مقابل العرف المحصور في بلد خاص، فلا بدّ أن يكون

الشيء المتعارف في جميع الأماكن والبلدان، أمّا إذا كان في بلد خاص فليس بحجّة[٣٥].

إلاّ أنّ هذا التوجيه يتنافى مع الواقع الذي عليه أغلب العلماء في مقام العمل؛ فإنّهم يحتجون بالعرف الخاص، ويلاحظون في ذلك كلّ بلد بحسبه.

وقد شرح العبيدي المقصود من هذا الشرط، فقال ـ بعد أن ذكر العنوان بهذه الصيغة (أن يكون عامّاً في جميع البلاد) ـ: «**أقول: ليس المقصود من هذا الشرط أن يكون متعارفاً في جميع الأماكن والبلدان، وإلاّ لخرج ما هو متعارف في بلدٍ دون آخر، وهو واضح البطلان؛ لأنّنا نقصد من العرف ما كان متعارفاً في مجتمع، سواء أكان ما تعارفوه سائداً في مناطق أخرى، أم لا، فما كان سائداً عندهم هو المحكّم لديهم**»[٣٦].

والصحيح أنّ هذا الشرط ليس شرطاً لوحده، بل هو والذي قبله شرط واحد، ويكون هكذا: (**أن يكون العرف عاماً أو شائعاً**)، ويكون بنفس البيان المتقدم في الشرط الأول؛ بحيث تكون العمومية أو الأغلبية ـ في العرف العام والعرف الخاص ـ كلاً بحسبه.

٣ـ ألاّ يعارِض العرفَ تصريحٌ بخلافه من قِبَل المتكلم أو المتصرِّف

كلّ كلام وكلّ تصرف أو ارتكاز في العرف، إنّما يكون معتبراً ومقبولاً، ويلزم العمل على وفقه وأساسه، إذا لم يأتِ تصريح من الشخص بإرادة خلافه، أمّا لو بيَّن المتكلم أو المُنشئ تصرفاً يريد منه خلاف ما هو متعارف، فلا يمكن أن نعوِّل على المتعارف، وهذا الأمر واضح.

وقد علّل الواسعي ـ في بحثه (الفقه والعرف) ـ بقوله: «**... وذلك لأنّ دلالة العرف دلالة ظنّية وظهورية، والتصريح بالخلاف متيقّن، فيتقدّم على الظنّي، ولا ينعقد للكلام ظهور بحسب الفهم العرفي**»[٣٧].

٤ـ أن يكون العرف موجوداً عند إنشاء التصرّف

إنّ العرف الطارئ والمتأخر على وجود فعل ليس معتَمَداً عند أغلب العلماء والباحثين، إلاّ القليل منهم؛ حيث حاول أن يرجعه إلى العرف الصحيح؛ باعتبار أنّ المعصوم يعلم كلّ شيء، فإذا لم يُشر إليه ولم يلفت أنظار الناس إلى أنّه سوف يحدث هكذا عرف في زمان يأتي وأنّه ليس مقبولاً، فهذا يعني أنّه يرتضيه[٣٨].

وقد عنون بعض المحققين هذا الشرط بالصياغة التالية : «**أن يكون العرف مقارناً لإنشاء التصرّف وليس طارئاً**»[٣٩].

ثمّ إنّ هذا الشرط من الشرائط الضرورية في إرادة حمل فعل معيّن على المتعارف، فلو طلب الطبيب ثمن خيوط العملية من المريض، وادّعى المريض أنّ المتعارف بين الأطباء عدم أخذ الثمن من المريض، فلا يُؤخذ بكلامه لو كان هذا العرف متأخراً على وقت عمل الطبيب أو مطالبته بالثمن، وكذلك العكس.

لكنّ الآلية التي من خلالها نفرّق بين مقارنة العرف للتصرف وبين تأخره عنه غير واضحة لمن يريد تحديدها للناس، ووضعها في قالب معيَّن، فهل يرجع المريض إلى ذوي الاختصاص ويكتفي بإخبارهم لتحديدها، أم أنّه يبحث عن الثقة منهم، أم توجد طريقة أخرى؟

٥ـ ألاّ يكون العرف مخالفاً لأدلّة الشرع

كلّ شيء يكون مخالفاً للشرع لا يمكن الاعتماد عليه، والاستدلال به على شيء، وهذا الأمر واضح لا غبار عليه؛ لذلك اصطلح العلماء على هكذا عرف بـ (العرف الفاسد)، وقد تقدّم ذكره في بيان أقسام العرف[٤٠].

٦ـ ألاّ تكون المسألة من المسائل التوقيفية

اتفق العلماء على أنّ كلّ كلام يصدر من الشارع في الآيات والروايات إنّما خاطب به العرف، وتعامل معهم معاملة بعضهم لبعض في التخاطب، فلو جاءت كلمة في آية أو رواية ولم نعرف المراد والمقصود منها، رجعنا إلى استعمال العرف لها لفهم ما يريد الشارع بها.

قال العلاّمة الحلّي قدس سره: «... **فالمرجع إلى العرف في حد الكثرة؛ إذ عادة الشرع رد الناس إلى عرفهم فيما لم ينص عليه**»[٤١].

ولكن هذا لا يعني أنّ الشارع ليس له مصطلحات خاصة به، لا يحق للعرف ولا لنا أن نتعامل معها ونحملها على المعنى العرفي، فنحن نمتنع عن الأخذ بالمعنى العرفي فيما لو صرّح المتكلم بمراده، فمن باب أولى أن نمتنع من ذلك لو كان المتكلّم هو الشارع نفسه.

وهذا النوع من المسائل تُسمَّى بالتوقيفية.

قال العلاَّمة الحلّي قدس سره: «**والمرجع في كثرة الفعل إلى العرف لعدم التوقيف فيه**»[٤٢].

إذن؛ فمسألة العرف ـ من هذه الجهة ـ ليست غير منضبطة بضابطة كما يدّعي البعض، فهو مقعَّد بقاعدة على أساسها يكون مقبولاً، فيكون مقبولاً إذا توفر على الشرائط المذكورة، وفي غير هذه الحال لا ينفع للاستدلال به.

هذا، بغضّ النظر عن الأدلة التي ذكرت في محلّها للاستدلال على حجّيته، والتي أعرضنا عن ذكرها هنا؛ لعدم الحاجة لها، ولأجل الاختصار، فالعرف حجّة بهذه الشرائط بعد الفراغ عن وجود دليل على حجّيته، وإلاّ فلو لم نقل بدلالة الأدلة على حجّيته فلا يأتي البحث عن الشروط.

النقطة الثالثة: طرق اكتشاف المسألة العرفية

قد تسهل على الباحث الإجابة عن النقاط المتقدمة، ولكن في هذه النقطة لا يكون الأمر كذلك، بل الصعوبة فيها واضحة؛ حيث إنّ مَن يبحث عن شيء من هذا القبيل في كتب العلماء والمحققين لا يجد له ذِكْراً.

وعلى كلّ حال، فهناك مجموعة من الاستبيانات بحاجة إلى إجابة، ومنها:

١ـ كيف يمكننا استكشاف حكم العرف في مورد من الموارد؟ وكيف نعلم عدم حكمه في نفس المورد؟

٢ـ ما هي الوسيلة لإثبات أنّ هذا العرف ـ الذي اكتشفناه ـ ليس حادثاً ومتأخّراً عن زمن المعصوم، بحيث يكون الاستدلال به نافعاً على تقدير عدم الحدوث، ولا يكون نافعاً على فرض حدوثه؟

٣ـ ما هو موقفنا ممّن ادّعى خلاف ما ندّعيه من نظرة عرفية في مسألةٍ ما؟

وعندما يُنقِّب الباحث فيما كُتب حول العرف ـ بل حتى في التراث الذي كتبه علماؤنا ـ لا يجد جواباً عن هذه التساؤلات بأجمعها، وإن وجد بعض الشيء عن جهة منها أو أكثر.

ولكن عندما يرجع إلى المحافل العلمية التي تُعقد في الأوساط الحوزوية، يجد الإجابة من قِبَل العلماء واضحة ومفصّلة أيضاً، إلاّ أنّها شفاهية غير مدوّنة في موسوعاتهم، وكأنّهم تناقلوها فيما بينهم كابر عن كابر، من دون أن يُحتفظ بها في الموسوعات العلمية كباقي المسائل المدوَّنة، والتي لا يبلغ بعضها إلى مرتبة العرف في الأهمية، ولم يتّضح لي السرّ في تركها من دون تقييد بالكتابة، وما هي المصلحة من ذلك؟

وهذا الجانب وإن كان مهمَّاً أيضاً بالنسبة لطالب الحقيقة، إلاّ أنّ الأهم

منه هو معرفة ما ذكر من أجوبة سمعناها من العلماء والأساتذة، الذين سمعوها من أساتذتهم، وخاصة في حلقات بحوث الخارج، أو ما وجدناه في الكتب، ويمكن تلخيص هذه الإجابة بالنقاط الآتية:

١ـ الأداة الكاشفة عن العرف

أمّا بالنسبة للأداة الكاشفة عن العرف، فقد ذُكر لها بعض المحاولات في مقام الإجابة عنها وهي كالتالي:

المحاولة الأولى: هي الحصيلة التي تتكون لدى الفقيه والباحث من خلال تواجده في مجتمعه، ومن خلال مخالطته للآخرين طوال عمره بين الناس، من دون التفات وعناية بها، بل يتلقى المسائل العرفية بطريقة لا إرادية، فهي أشبه بالدراسة الشخصية للموارد العرفية، فما يحكم به من أحكام على الوقائع إنّما حكم بها لحكم العرف بها أيضاً[٤٣].

المحاولة الثانية: إنّ مسألة العرف إنّما تستكشف بواسطة الاستقراء من قِبل العالم والباحث حول مسألة معيّنة، لكن يجب أن يكون التنقيب حول الأعراف في زمان سابق على وصوله إلى مرحلة الابتلاء؛ ولذا اشترط البعض في المجتهد أن يكون مطّلعاً على الأعراف، قال ابن نجيم: «... **ولا بد من معرفة الإجماع ومواقعه، ومن معرفة عادات الناس...**»[٤٤].

وقال السيد عوض: «**وقد اشترط الفقهاء في المجتهد والحاكم العلم بمعرفة العرف وقت نزول القرآن، ومعرفة العرف الجاري في زمانهم**»[٤٥].

وقال بعض الباحثين: «... **إنّ الفقيه إذا لم يكن مطّلعاً على أعراف الناس، ولا يعلم الصحيح والمقبول من غيرها، ولا يلاحظ هذا الجانب، فإنّ وجوده وعدمه سواء؛ فما فائدة الفتوى إذا كانت بمعزل عن المجتمع الذي يحتاج إليها؟**»[٤٦].

وهذه المحاولة وما قبلها تتشابهان من حيث النتيجة؛ حيث إنّها تُرجع

المسألة إلى أنّ ما يوجد عند العالم أو الباحث يكون ناتجاً عن العرف.

ومن هنا تعرف السرّ في الاختلاف في مسألة وحادثة واحدة من قِبل العلماء، فمنهم من يرى للعرف حكماً ورأياً فيها، والآخر يخالفه في ذلك.

وهذا أمر طبيعي ونتيجة واضحة؛ لأنّ الدراسات والخبرات التي يكتسبها عالمٌ ما تختلف عمّا يتوصل إليه عالم آخر؛ فتتولد الاختلافات بينهما.

المحاولة الثالثة: إنّ المسائل العلمية لا بدّ وأن تثبت بطريق مقنع للآخرين؛ لأجل أن تكون النتائج مقبولة ونافعة، وأفضل الطرق المقنعة هي أن يذكر المدّعي لشيء وجوهاً على مدّعاه، إمّا على نحو الدليل، وإمّا على نحو المؤيد.

ولا تختلف مسألة العرف عن غيرها في هذا التقريب، فإذا لم يمكن للباحث أن يأتي بدليل، فعليه أن يقيم الوجوه والمؤيدات، التي تثبت لنا أنّ العرف يحكم في هذا المورد.

٢ـ وسائل إثبات كون العرف ـ الذي اكتشفناه ـ ليس حادثاً ومتأخراً عن زمن المعصوم عليه السلام.

تقدّم الكلام في اشتراط تقدُّم العرف أو مقارنته لإنشاء التصرّف، وأنّ بعض العلماء يرى حجّية واعتبار العرف الموجود في عصرنا ـ بالبيان المتقدم ـ وحينئذٍ لا حاجة لإثبات التقدم أو المقارنة. ولكن يحتاج إلى الإثبات مَن يشترط ذلك، فلا بد له أن يتمسك بالوجوه الآتية:

أ) أمّا بالنسبة لإثبات العرف اللفظي، فقد حاول بعض العلماء الاستدلال على ذلك بالاستصحاب القهقري؛ لأنّنا نتيقّن بالمراد من اللفظ الآن، ونشكّ في كون هذا المعنى العرفي كان في زمان المعصوم، أو أنّه حصل النقل أو التغيير، فنتمسّك بأصالة العدم.

قال الوحيد البهبهاني قدس سره: «... **فإن ثبت اصطلاح الشارع فهو المطلوب، وإلا فيرجع إلى عرفنا، ونضمّ إليه أصالة عدم النقل، وعدم التغيير والتعدّد، وبقاء ما كان على ما كان، فنقول: معنى اللفظ على ما هو في عرفنا هذا، كان كذلك في عرف زمان الشارع، وفي اصطلاحه أيضاً، بل وفي اللغة أيضاً كذلك، إلاّ أنّ المقصود هو اصطلاح الشارع...**»[٤٧].

ب) وأمّا في مقام الإجابة عن كيفية إثبات قِدَم العرف العملي الموجود فعلاً، فنستفيده من نفس الطريقة التي ذكرها السيد الشهيد قدس سره، في محاولته لإثبات أنّ السيرة العقلائية الموجودة فعلاً لها امتداد إلى زمن المعصوم عليه السلام، وقد استفاد من هذه الطريقة والمحاولات بعض الباحثين في مقام الإجابة عن هذا السؤال[٤٨]، وهذه المحاولات هي:

الأولى: إنّ العرف الموجود فعلاً في زماننا إنّما يكشف لنا عن وجوده في زمان المعصوم؛ لأنّ التغيير الذي يمكن أن يطرأ عليه أمر بعيد جداً وصعب للغاية[٤٩].

إلاّ أنّ هذه المحاولة واضحة البطلان؛ حيث إنّ الأعراف تتغير وتتبدّل بتبدل الناس، بل بتبدّل الأغراض والأسباب.

الثانية: أن نعتمد على النقل التاريخي للأعراف، أو الشهادات التي يذكرها لنا العلماء في كتبهم على وجود هذا العرف في زمن المعصومين عليهم السلام، من قبيل شهادة الشيخ الطوسي قدس سره على أنّ الأصحاب كانوا يعملون على أساس أخبار الثقات في عصر المعصومين عليهم السلام.

ولكن هذه المحاولة إنّما تنفع في الحال الذي يكون النقل التاريخي أو الشهادة قد أوجبت لنا الوثوق بوجود عرف كهذا، كأن تحصل لنا قرائن أخرى توجب الوثوق، أو تتوفر شرائط قبول الخبر، كوثاقة المخبر[٥٠].

الثالثة: أن نستدل لإثبات قِدم العرف الموجود الآن، وأنّه موجود في زمن المعصوم عليه السلام، عن طريق نفي ما يلزم ويجب وجوده في صورة عدم تحقق العرف في زمن المعصوم عليهم السلام، وذلك بالتقريب الآتي:

إنّ هناك بعض الأمور لها لوازم واجبة التحقق فيما لو كان الأصل منتفياً، بمعنى أنّه لا يخلو الواقع من تحقق بعض الآثار المترتبة على عدم تواجد هذا العرف المعيّن؛ لحاجة الناس إليه، ومع عدم وجوده يكون ثبوت اللازم أمراً طبيعياً للغاية، ولنذكر نفس المثال الذي ذكره الشهيد الصدر قدس سره في هذا المبحث؛ حيث قال: «... لنفرض أننا نريد أن نثبت أنّ **السيرة المعاصرة للأئمة عليهم السلام، كانت قائمة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف في الوضوء، فنقول:**

إنّ السيرة إذا كانت منعقدة على ذلك حقاً؛ فهذا سوف يكون دليلاً على عدم الوجوب لدى مَن يحاول الاستعلام عن حكم المسألة؛ فيغنيه عن السؤال، وأمّا إذا لم تكن السيرة منعقدة على ذلك، وكان افتراض المسح بتمام الكف وارداً في السلوك العملي لكثير من المتشرعة وقتئذ؛ فهذا يعني أنّ استعلام حكم المسألة ينحصر بالسؤال من المعصومين، أو الرجوع إلى رواياتهم؛ لأنّ مسح المتشرعة بتمام الكف لا يكفي لإثبات الوجوب، وحيث إنّ المسألة محلّ الابتلاء لعموم أفراد المكلفين، ووجوب المسح بتمام الكف، يستبطن عناية فائقة تحفّز على السؤال؛ فمن الطبيعي أن تكثر الأسئلة في هذا المجال، وتكثر الأجوبة تبعاً لذلك، وفي هذه الحالة يفترض ـ عادةً ـ أن يصل إلينا مقدار من ذلك ـ على أقل تقدير ـ لاستبعاد اختفاء جُلّها، مع توفّر الدواعي على نقلها، وعدم وجود ما يبرّر الاختفاء، فإذا لم يصل إلينا ذلك؛ نعرف أنّه لم تكن هناك أسئلة وأجوبة كثيرة، وبالتالي؛ لم تكن هناك حاجة إلى استعلام حكم

المسألة عن طريق السؤال والجواب. وهذا يعيِّن افتراض قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف...»[٥١].

ولكن هذه الطريقة لا تفيدنا ـ كما أشكل عليها الشهيد الصدر نفسه ـ إلاّ في المسائل التي يكون الابتلاء والحاجة إليها عامة بين الناس؛ فلو لم تثبت لوجِد الكلام عنها بين عامة الناس، بالإضافة إلى كون الدواعي لإخفاء اللازم غير متوفرة، وأنّ عدم قيام العرف يستلزم حالة لا يقبلها الطبع.

الرابعة: أن نستدل على قِدَم العرف، وأنّه معاصر لزمن المعصوم عليه السلام، بنفي البديل الذي يلزم تحققه في صورة عدم وجود ما نريد أن نثبته، وبما أنّ البديل ليس له أثر ولا وجود؛ فنعرف أنّ ما هو موجود عندنا فعلاً له جذور في عصر المعصوم عليه السلام، فمثلاً: لو لم يكن الأخذ بما يخبر به الناقل الثقة موضع اعتماد عند الناس، وكان هذا الأمر غير مقبول فيما بينهم، لاحتاجوا إلى طريقة يعتمدونها في سلوكهم الفردي والاجتماعي ـ وهذا أمر اعتيادي وواضح ـ فيعتمدون الخبر الذي ليس فيه مصلحة للمخبر مع مجيئه بشهود على صدق كلامه، وهذا السلوك لو كان موجوداً لتطرقت إليه أئمة التواريخ والسير، فضلاً عن المتخصصين بهذا العلم ـ أعني علم الحديث والرواية ـ ولكن بما أنّه لم نجد له عيناً ولا أثراً في كتبهم؛ نجزم بأنّ الأخذ بخبر الناقل الثقة ـ والتي هي حالة عامة في وقتنا ـ أمر معروف في زمن الأئمة عليهم السلام[٥٢].

الخامسة: أن يعتمد الإنسان ـ في إثبات ما يريد إرجاعه إلى عصر المعصوم عليه السلام من الأعراف ـ على ما تدلّه عليه فطرته ووجدانه من أفعال، فإذا انتبه لنفسه ووجد أنّها تقبل هذا الفعل المعيّن، وتميل إليه من دون أيّ دافع آخر؛ استطاع أن يجزم بأنّه سلوك وعرف عام لا يختلف في فعله أحد

مـن النـاس ـ إذا كانـت فطرتـه سـليمة ـ مـن دون أيّ فـرق بـين مَـن عاصـر المعصوم أو عاش قبله أو بعده؛ فيثبت لديه أنّ هذا العرف الذي يحمل هذه الصفة متجذّر ومتأصّل إلى عصر الإمام عليه السلام[٥٣].

وهنـاك محـاولات أخـرى ـ ذُكِـرت ـ تصـلح للإجابـة أيضـاً علـى هـذا التساؤل، تركناها تحاشياً الإطالة المملّة[٥٤].

٣ـ موقفنا ممّن يدّعي خلاف ما ندّعيه من نظرة عرفية في مسألةٍ مّا

في كثير من المباحث والمطالب ـ التي يستدل عليهـا العلمـاء والبـاحثون بالعرف ـ يخالف بعض العلماء في المسألة، ويـدَّعي كـلّ واحـد مـنهم على مسألة واحدة حكم العرف، فهذا يدّعي ثبوته والآخر يدّعي عدمه.

وفي هذه الحالة لا يمكن لأحد إلزام الآخر، وإجباره علـى قبـول النتـائج المترتبة على رأيه بحكم العرف، ولكن يظهر له الوجوه التـي أوصـلته إلـى القول: بأنّ العرف يحكم في هذا المورد. فإن كانت هناك وجـوه ومؤيـدات واضحة وقابلة للإقناع، واقتنع بها الآخر وارتضاها فبهـا، وإن لـم يقبلهـا، فـلا سبيل للمستدلّ بالعرف على مَن ينكر كلامه.

النقطة الرابعة: دور العرف في علوم الشريعة

يلعب العرف دوره الفعَّال في كثير من العلـوم التـي لا تبتنـي علـى الدقـة العقلية فقط، ففي بعض الموارد يغيّر الموازين مـن أساسـها، وتكـون النتـائج تبعاً له على خلاف ما يتوقعه الباحث والمحقّق.

وفي ختام هـذه الدراسـة نـذكر بعـض المـوارد التـي كـان للعـرف أثـره الواضح في نتائجهـا، وهـذه المـوارد ـ التي اخترناهـا فـي المقـام ـ أعـمّ مـن

المطالب الأصولية، فمنها ما لاحظناه في المباحث الأصولية، ومنها ما كان من المباحث الفقهية، وإليك بعضها:

أولاً: دور العرف في المباحث الأصولية

تنبثق الاختلافات في وجهات النظر ـ وفي الفتاوى العملية بالخصوص ـ نتيجة للآراء والمباني الأصولية؛ حيث يرتب العلماء النتائج الكثيرة في الفتوى وغيرها على وفق مبانيهم الأصولية، فاختيار أحد المباني من قبل العلماء شيء مصيري بالنسبة إليه، فيدقّق في اختياره لها؛ لمعرفته بما يلزمه من ذلك، ولكن مع هذا الحذر والدقة في عملية ترجيح المباني الأصولية، نجد أنّ العلماء استدلوا بالعرف لإثبات بعضها.

فنستكشف ـ إذاً ـ أنّ للعرف دوراً في كثير من المباحث الأصولية، والتي منها:

١ـ دور العرف في مسألة اجتماع الأمر والنهي

من المسائل التي يبحثها علماء الأصول في كتبهم مسألة اجتماع الأمر والنهي، والتي يعتبرونها من المسائل الدقيقة، والتي تترتب عليها ثمرات مهمة، وفي هذه المسألة حكم العلماء فيها على أساس نظرة العرف، فأحد الآراء التي ذكروها حول هذه المسألة هو التفريق بين حكم العقل وحكم العرف؛ فإنّ اجتماع الأمر والنهي جائز عقلاً وممتنع عرفاً، وهذا الرأي اختاره بعض علمائنا ورتّبوا عليه جملة من الأحكام.

وعلى كلّ حال، فصاحب هذا الرأي يقول: إنّ العقل يرى أنّ الموضوع الذي يتواجد فيه حكمان ليس واحداً، بل هو موضوعان، وأما العرف فيراه

موضوعاً واحداً فقط، ولكن له جهتين، وعلى هـذا الأسـاس؛ فـلا يمكـن أن يتعلّق به حكمان فعليّان في وقت واحد.

قال صاحب الكفايـةقدس سره: «... وذهاب البعض إلى الجواز عقـلاً والامتنـاع عرفاً، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أنّ الواحـد بـالنظر الـدقيق العقلـي اثنان، وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين...»[٥٥].

٢ـ دور العرف في التفريق بين الوجوب والاستحباب

ومـن المسـائل الأصـولية التـي اختلفـت النظـرة العرفيـة فيهـا عـن النظـرة العقلية، هي النظر إلى الوجوب والاستحباب؛ فإنّ العرف يـرى أنّ الوجـوب شيء والاستحباب شيء آخر، بينما يرى العقل أنّهما شيء واحـد، لـه مرتبـة شديدة في الوجوب، وضعيفة في الاستحباب، وقد حكم العلمـاء فيهـا علـى أساس النظرة العرفية، ففي مبحث نسخ الوجوب حكم صاحب الكفايـةقدس سره بعدم دلالة الناسخ ولا المنسوخ على الجواز، وقد استدلّ على عدم دلالتهمـا على الاستحباب، وعدم إمكان التمسّك بالاستصحاب بحكم العرف؛ لأنّهـم ينظرون إلى الوجوب والاستحباب على أنّهما شيئان متباينان.

قـالرحمه الله: «... ومن المعلوم أنّ كلّ واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً وعرفاً، من المباينات والمتضادات، غير الوجوب والاستحباب؛ فإنّه وإن كـان بينهمـا التفاوت بالمرتبة والشدّة والضعف عقلاً، إلاّ أنّهما متباينان عرفـاً، فـلا مجـال للاستصحاب إذا شك في تبدّل أحدهما بالآخر؛ فإنّ حكم العرف ونظره يكون متبعاً في هذا الباب»[٥٦].

٣ـ دور العرف في موضوع الاستصحاب

أمّا إذا نظرنا إلـى دور العـرف فـي مبحـث الاستصـحاب ـ وهـو مـن البحـوث

المهمة والعملية لدى الفقهاء ـ فنجد له دوراً فعّالاً في كثير من مفاصل بحثه[٥٧].

فمن أبرز هذه المباحث هو: أنّه يحلّ لنا المشكلة الكبيرة، التي لو ثبتت وتمّت لجعلت الاستصحاب خاصاً في الشبهات الموضوعية فقط، لكن العلماء ببركة نظرة العرف إلى أنّ الموضوع ـ وإن تغيرت فيه بعض الخصوصيات ـ يبقى واحداً، حكموا بأنّ الموضوع في الشبهة الحكمية واحد أيضاً، فلا تبقى الإشكالية التي ذكرها البعض على الاستصحاب.

قال الآخوند الخراساني قدس سره: «... **إنّه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقّنة موضوعاً، كاتحادهما حكماً؛ ضرورة أنّه بدونه لا يكون الشك في البقاء، بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محلّ الشك نقض اليقين بالشك... وإنّما الإشكال كلّه في أنّ هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دليل الحكم؟ أو بنظر العقل؟**

فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل، فلا مجال للاستصحاب في الأحكام؛ لقيام احتمال تغيُّر الموضوع في كلّ مقام شُك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه؛ لاحتمال دخله فيه، ويختصّ بالموضوعات...

فالتحقيق أن يقال: إنّ قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي؛ لأنّه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية ـ ومنها الخطابات الشرعية ـ فما لم يكن هناك دلالة على أنّ النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم، لا محيص عن الحمل على أنّه بذاك اللحاظ؛ فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف...»[٥٨].

٤ـ دور العرف في الجمع بين الأدلة

من أهم وأصعب المباحث الأصولية، والتي يُعرف الذوق الأصولي من

خلالها، هو مبحث التعارض بين الأدلة، وأنّ الدليلين إذا كانا متعارضين فكيف نتعامل معهما؟ ففي هذا المبحث ذكر العلماء عدة طرق حاولوا أن يعالجوا من خلالها هذه المشكلة، ومن هذه الطرق المذكورة في كتب الأصول هي طريقة الجمع العرفي، حيث إنّ العرف يتبع طرقاً خاصة في محادثاته، ويقصد منها معنى خاصاً، فهذه الطرق ـ إذا أمكن أن تكون متوفّرة في النصوص الشرعية ـ نستكشف منها أنّ الشارع أراد المعنى الخاص المتكوّن من مجموع كلامه، بل يرى بعض العلماء أنّ ما يمكن فيه الجمع العرفي يخرج عن كونه معارضاً للدليل الذي جمع معه، فقد ذكر الآخوند الخراساني قدس سره في الكفاية هذا المطلب قائلاً: «... وعليه؛ **فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما، إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة... أو كانا على نحوٍ إذا عرضنا على العرف وفّق بينهما بالتصرّف في خصوص أحدهما، كما هو مطّرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والحرج والضرر والإكراه والاضطرار، ممّا يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدم في مثلهما الأدلة النافية... ولذلك تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية، فإنّه لا يكاد يتحيّر أهل العرف في تقديمها عليه بعد ملاحظتهما...** »[٥٩].

وقال المظفر قدس سره أيضاً: «... **ومن هنا نقول: إنّ الجمع العرفي أولى من الطرح، بل بالجمع العرفي يخرجان عن كونهما متعارضين...**»[٦٠].

إذن؛ ببركة الجمع العرفي خرجت كثير من الأدلة ـ التي يظهر لنا أنّها متنافية ـ عن باب التعارض، فلا نحتاج فيها إلى البحث عن المرجّحات لقبول أحدهما دون الآخر.

هذه بعض النماذج التي كان للعرف فيها دور واضح، وهناك موارد

كثيرة يطول المقام بذكرها، فنكتفي بهذا المقدار منها.

ثانياً: دور العرف في المباحث الفقهية

مهما كان البت والجزم في اختيار مبنى من المباني الأصولية أمراً صعباً، فإنّ المسائل الفقهية لا تقلّ عنها في الصعوبة ـ لو لم نقل: بأنّها أصعب ـ وذلك لما جاءنا من الروايات التي تحذر من الفُتيا، والتي تشبّهها بعض الأخبار بالأسد الذي يجب على الإنسان أن يفرّ منه، ولكن ـ مع كلّ هذا التحذير ـ نلاحظ أنّ كبار علمائنا الأتقياء والورعين قد استفادوا من العرف في ترتيب النتائج، وإعطاء حكم شرعي على أساس ما دلّ عليه العرف، وهذا الشيء يُبيِّن لنا أهمِّية العرف وأنّه موضع اعتماد العلماء؛ بحيث جعلهم يستندون إليه.

ومن هذه المباحث الفقهية التي يلعب العرف دوره فيها هي ما يلي:

١ـ دور العرف في تحديد مكان الإقامة للمسافر

من ضمن المسائل المهمة التي يُبتلى بها الناس في حياتهم اليومية، والتي يتحيرون في حكمها والوظيفة التي تجب عليهم تجاهها، هي مسألة الصلاة فيما لو كان سفرهم عن أوطانهم يستمر إلى أكثر من عشرة أيام، فمن جهة أنّه يجب على المكلف إتمام الصلاة، بل حتى الصوم إذا كان في شهر رمضان، يصبح حاله كحال ابن البلد، ومن جهة أخرى يختلف الحكم بينه وبين ابن البلد؛ لأنّ ابن البلد يستطيع أن يقطع كلّ مسافة إذا كانت أقلّ من المسافة الشرعية من جميع جهات بلده، ومن دون أن يحدد سفره بفترة زمنية، أمّا المقيم عندما يبقى هذه العشرة فيشترط عليه أن يبقى في البلد الذي أقام فيه، وألاّ يخرج عنه حتى إلى ما دون حدّ الترخيص، إلاّ إذا كانت الفترة قصيرة، وهنا يأتي دور العرف في هذه المسألة من جهة المكان

والحدّ الذي يستطيع الوصول إليه، فما تعارف الوصول إليه من أهل البلد جاز له الخروج إليه.

قال السيد الخوئي قدّس سرّه: «يشترط وحدة محلّ الإقامة، فإذا قصد الإقامة عشرة أيام في النجف الأشرف ومسجد الكوفة ـ مثلاً ـ بقي على القصر.

نعم، لا يشترط قصد عدم الخروج عن سور البلد، بل إذا قصد الخروج إلى ما يتعلق بالبلد من الأمكنة ـ مثل بساتينه ومزارعه ومقبرته ومائه، ونحو ذلك من الأمكنة التي يتعارف وصول أهل البلد إليها من جهة كونهم أهل ذلك البلد ـ لم يقدح في صدق الإقامة فيها»[٦١].

فالملاحظ من هذه العبارة: هو أنّ الذي تعارف بين الناس أنّه من حدود البلد، وأنّهم يخرجون إليه في حالاتهم الاعتيادية، يمكن للمقيم أن يخرج إليه، ويبقى على حكم الإقامة.

وهذا الحكم المذكور، هو رأي كثير من العلماء الذين تطرقوا لهذه المسألة[٦٢].

ولكن، تجدر بنا الإشارة إلى أنّ تشخيص هاتين الجهتين من الأمور الصعبة والشاقة على المكلف، خصوصاً إذا لم يكن في البلد مَن يعتمد عليه، أو كان غريباً في هذا البلد.

٢ـ دور الملازمات العرفية في ثبوت بعض الأحكام

هناك بعض الأحكام لم ينص عليها مباشرة في آية أو رواية، ولكن يستفيد منها العلماء بالملازمات العقلية أو العرفية، فقد استدلّ كبار علمائنا على بعض الأحكام بالملازمات، ولم يعترض عليهم أحد بأنّ هذا الدليل غير معتبر. وإليك بعض النماذج:

أ) الاستدلال على حكم البنت بالنسبة للتستر من الأجنبي

استدلّ السيد محسن الحكيمقدس سره في حكم البنت غير البالغة بالنسبة للتستر عن الأجنبي، على جواز نظر الأجنبي إليها، فلا يجب عليه الغض عنها، وذلك ببركة النظرة العرفية لرواية عبد الرحمن بن الحجاج ـ الصحيحة ـ قال: «سألت أبا إبراهيمعليه السلام عن الجارية التي لم تدرك، متى ينبغي لها أن تغطي رأسها ممن ليس بينها وبينه محرم؟ ومتى يجب عليها أن تقنّع رأسها للصلاة؟ قالعليه السلام: لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة»[٦٣]، فقالرحمه الله: «... والرواية وإن كانت ظاهرة في جواز تكشّف الصبية للبالغ، لكنها تدل بالملازمة العرفية على جواز نظره إليها»[٦٤].

ب) الملازمة بين الحكم بطهارة الملاقِي بالأدلة الحاكمة بطهارة المُلاقَى.

استدلّ السيد الخوئيرحمه الله على طهارة ماء الاستنجاء، من خلال الأدلة التي دلت على طهارة الثوب الذي لاقاه ماء الاستنجاء؛ وذلك ببركة النظرة العرفية، فقالرحمه الله: «... وأمّا من جهة الفهم العرفي، فلا ينبغي التأمّل في أنّ العرف يستفيد من حكمهعليه السلام بعدم نجاسة الثوب الملاقي لماء الاستنجاء، عدم نجاسته بأتمّ استفادة؛ حيث لم يعهد عندهم وجود نجس غير منجس... فكما أنّ الحكم بنجاسة ملاقي شيء يدلّ بالملازمة العرفية على نجاسة ذلك الشيء نفسه، كذلك الحكم بطهارة الملاقي يدلّ بالملازمة العرفية على طهارة ما لاقاه، فلا سبيل إلى إنكار الملازمة العرفية بين الملاقي والمُلاقى من حيث الطهارة والنجاسة، فإذا ورد أنّ ملاقي بول الخفاش مثلاً طاهر، يستفاد منه عرفاً طهارة بول الخفاش أيضاً.

وبهذا الفهم العرفي نحكم بطهارة ماء الاستنجاء شرعاً، فيجوز شربه كما

نُجوِّز استعماله في كلّ ما يشترط فيه الطهارة، من الغسل والوضوء ورفع الخبث، على ما هو شأن المياه الطاهرة، إلاّ أن يقوم دليل خارجي على عدم كفايته في رفع الحدث أو الخبث...»[٦٥].

ج) الاستدلال بآية التجارة على ملكية الشخص لما يأخذه بالبيع المعاطاتي.

استدلّ السيد الخوئي رحمه الله على أنّ المعاطاة تُفيد التمليك، وكان أحد الأدلة هو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لا تَـأْكُلُوا أَمْـوَالَكُمْ بَيْـنَكُمْ بِالْبَاطِـلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...﴾[٦٦]، وكان استدلاله بالملازمة العرفية؛ إذ قال: «... وعليه؛ فتدلّ الآية بالمطابقة على حلّية التصرفات تكليفاً التي تترتب على التجارة عن تراضٍ، وتدلّ على حصول الملكية ـ من أول الأمر ـ بالملازمة العرفية؛ لما عرفت عند الاستدلال بآية حلّ البيع على المقصود، من أنّ السلطنة التكليفية على جميع التصرّفات في الشيء، كاشفة عرفاً عن مالكية المتصرّف لرقبة هذا الشيء...»[٦٧].

وهذا الاستدلال وإن ناقشه السيد نفسه ولم يقبله دليلاً على المطلوب، إلاّ أنّ النقاش ليس من ناحية عدم دلالة المعاطاة في العرف على الملكية، بل النقاش من ناحية أخرى ـ ذكَرها ـ يطول المقام بذكرها.

وهناك موارد أخرى كثيرة في أبواب الفقه استفاد العلماء حكمها من الملازمة العرفية ونظر العرف.

٣ـ دور العرف في ضابطة الشأنيّة

ومن إحدى المسائل الحساسة، والتي تلعب دورها في بعض الأحكام، هي مسألة الشأنية؛ فإنّها تغيّر تكليف الإنسان، بحيث توجب حكماً على

شخص لا توجبه على غيره، وأوضح مورد لها هو ما يذكر في باب الخمس؛ إذ يتمّ على أساسها تعيين مَن يجب عليه الخمس، ومَن يستحق الخمس، ففرْقٌ بين من يشتري سيارة أو بيتاً أو خادماً وهو أهل لها، ومن شأنه أن يملك هذه الأمور، وبين من ليس أهلاً لذلك؛ فلا يجب الخمس على مَن اشترى سيارة وكان من شأنه أن يمتلكها، ويجب على مَن ليس من شأنه امتلاك سيارة؛ ومن هنا يحتاج المكلف أن يعرف كيفية تحديد شأنيته؛ ولذلك يسأل الناس بعض العلماء عن الضابطة فيها.

فقد ورد سؤال في صراط النجاة، يقول فيه السائل: «**... إذا كان شخص يريد أن يهدي مؤمناً هدية، أو يريد أن يشتري سيارة، أو يبني له بيتاً أو غير ذلك، فإنّ فعل ذلك بما يناسب شأنه فلا خمس فيه ـ إذا حال الحول ـ ولكن ما هي الضابطة في معرفة ما يناسب شأن المكلف؟**

الخوئي: ضابطة الشأن موكولة إلى نظر العرف، وقد يعرّف بألاّ يلومك الناس على ذلك الصرف»(٦٨).

هذه نماذج من الموارد الفقهية التي استفاد العلماء فيها من العرف للاستدلال على بعض الأحكام، وهي قليلة بالنسبة إلى ما هو موجود في كتبهم، ولكن لا نطيل في هذا المبحث على القارئ، ونكتفي بهذا المقدار القليل، تاركين المجال لمَن أراد مراجعة الكتب الفقهية والأصولية.

(١) راجع: السيوطي، الأشباه والنظائر: ج١، ص٢٢١.

(٢) راجع: الفراهيدي، كتاب العين: ج٢، ص ١٢١، مادّة (عرف). وأيضاً: ابن منظور، لسان العرب: ج٩، ص ٢٣٩، مادة (عرف).

(٣) لسان العرب: ج٩، ص ٢٣٩، مادة (عرف).

(٤) راجع: كتاب العين: ج٢، ص١٢٢، مادة (عرف). وأيضاً: ابن منظور، لسان العرب: ج ٩، ص٢٤١، مادة (عرف).

(٥) ابن منظور، لسان العرب: ج٩، ص٢٤١، مادة (عرف).

(٦) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص٢٨١.

(٧) التعريفات: ج١، ص١٩٣.

(٨) السيوطي، الأشباه والنظائر (تحقيق محمّد البغدادي): ص ١٨٢، هامش رقم١.

(٩) شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٣١٣.

(١٠) الزحيلي، وهبة، العرف والعادة، المنشور ضمن موسوعة بين الأصالة والمعاصرة: (ت ٢١)، ٣:٧. والوجيز في أصول الفقه، له أيضاً: ص ٩٧.

(١١) آقا زاده، عرف وتأثير آن در حقوق (مقالة نشرت في صحيفة اطلاعات، ١٨ /٦ / ١٣٧٨ ش) (نقلاً بالترجمة)، وأيضاً: العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة أنموذجاً): ص٣٩ (بالمضمون).

(١٢) ومَن أراد الاطّلاع عليها فليراجع: الواسعي، جايكاه عرف در فقه، ص٢٣.

(١٣) العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة أنموذجاً)، ص٤٥.

(١٤) خلاّف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: ص١٤٦.

(١٥) أُنظر: محمّد، أبو زهرة، أصول الفقه: ص٢٥٥.

(١٦) القزويني، تعليقة على معالم الأصول: ج٢، ص٣١٤.

(١٧) الحكيم، محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٤٢١.

(١٨) أبو زهرة، أصول الفقه: ص٢٥٥.

(١٩) العلواني، أثر العرف في فهم النصوص (قضايا المرأة أنموذجاً)، ص٤٧.

(٢٠) الحكيم، محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٤٢٠.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) أُنظر: كلباغي، درآمدي عرف بر عرف: ص١٦٩.

(٢٣) أُنظر: المصدر نفسه. وأيضاً: الواسعي، جايكاه عرف در فقه: ص٤٥ (نقلاً بالترجمة).

(٢٤) راجع: كلباغي، درآمدي عرف بر عرف: ص١٦٩.

(٢٥) الساعدي، بحث: دور العرف والسيرة في استنباط الأحكام، المنشور في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام: العدد ٣٧، ص٨٢.

(٢٦) الحكيم، محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٤٢٠.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) الساعدي، دور العرف والسيرة في استنباط الأحكام، المنشور في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام العدد٣٧، ص٨٣.

(٢٩) راجع: الشوشتري، منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ج٧، ص٧٥١؛ حيث عبَّر عن حكمهم على وحدة موضوع القضية المتيقَّنة والمشكوكة بالارتكازي.

(٣٠) راجع: كلباغي، در آمد عرف بر عرف: ص١٥٧. وأيضاً: العبيدي، دليلية العرف بين السعة والضيق، دراسة وتطبيق: ص٦٦.

(٣١) أُنظر: الشهيد الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول: ج٢، ص٩.

(٣٢) أحمد فهمي، أبو سُنّة، العرف والعادة في رأي الفقهاء: ص١٠٥.

(٣٣) الحسني، نذير، نظرية العرف بين الشريعة والقانون: ص٦٨.

(٣٤) سلجوقي، نقش عرف در حقوق مدني إيران: ص٣٧. (نقلاً بالترجمة).

(٣٥) أحمد فهمي، أبو سُنَّة، العرف والعادة عند الفقهاء: ص١٠٧.

(٣٦) العبيدي، دليلية العرف بين السعة والضيق: ص٧٤.

(٣٧) أُنظر: الواسعي، الفقه والعرف، عن رسالة دور العرف في الحقوق المدنية لإيران: ص٣٥.

(٣٨) راجع: كلباني، عرف أز ديدكاه إمام، مجلة حضور: ص٥٧؛ حيث شرح مراد السيد مفصَّلاً.

(٣٩) الحسني، نذير، نظرية العرف بين الشريعة والقانون: ص٦٤.

(٤٠) أُنظر: نفس المقال الذي بين يديك، التقسيم الأول من أقسام العرف.

(٤١) العلاَّمة، تذكرة الفقهاء: ج٣، ص٣٢٣.

(٤٢) المصدر نفسه: ج١، ص٩٣.

(٤٣) ذكر هذه المحاولة كبار الأساتذة مشافهةً.

(٤٤) البحر الرائق: ج٦، ص٤٤٦.

(٤٥) أثر العرف في التشريع الإسلامي: ص٥٥٣.

(٤٦) عرف عقلاء، مجلة برهان وعرفان: ص١٣٨ (نقلاً بالترجمة).

(٤٧) الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ص١٠٦.

(٤٨) الواسعي، محمد، جايكاه عرف در فقه: ص٥٩.

(٤٩) أُنظر: الشهيد الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول ج١: ص ٢٧٨.

(٥٠) أُنظر: المصدر نفسه.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) أُنظر: المصدر نفسه.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) أُنظر: الشهيد الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول: ج٤، ص٤٤١.

(٥٥) الآخوند، كفاية الأصول: ص١٥٢.

(٥٦) المصدر نفسه: ص١٤٠.

(٥٧) أُنظر: الأنصاري، فرائد الأصول: ج٣، ص٢٩٥.

(٥٨) الآخوند، كفاية الأصول: ص٤٢٧.

(٥٩) المصدر نفسه: ص٤٣٧.

(٦٠) المظفر، أصول الفقه: ج٣، ص ٢٣٣.

(٦١) الخوئي، منهاج الصالحين: ج١، ص٢٥٠.

(٦٢) السيستاني، منهاج الصالحين: ج١، ص٣٠٠. وأيضاً: الروحاني، منهاج الصالحين: ج١، ص٢٦٣. وكذا: الخراساني، منهاج الصالحين: ج٢، ص ٢٧٨. وكذا: الخامنائي، أجوبة الاستفتاءات: ج١، ص١٩٦.

(٦٣) الكليني، الكافي: ج٥، ص٥٣٣.

(٦٤) الحكيم، مستمسك العروة: ج١٤، شرح ص٣٩. وأُنظر أيضا: الخوئي، كتاب النكاح: ج١، شرح ص٨٨.

(٦٥) الخوئي، كتاب الطهارة: ج١، شرح ص٣٦٥.

(٦٦) النساء: ٢٩.

(٦٧) الخوئي، مصباح الفقاهة: ج٢، ص١٢٤.

(٦٨) التبريزي، صراط النجاة: ج١، ص١٩٠.

قـراءة نقـديّـة

❖ محاكمة قلم

محاكمة قلم

وقفات مع الشهرستاني في كتابه الملل والنحل

الشيخ وليد السيلاوي

تمهيد

قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1].

لا نبالغ إن قلنا: إنّه لا يمكن إحصاء كل ما جاء في فضل العلم والعلماء في الشريعة المقدسة ـ من كتاب وسنَّة ـ بل في كل الديانات، وما تميّز الإنسان عن بقية المخلوقات إلاَّ بالعلم، ولا فُضّل بشر على بشر إلاَّ بما يملك من العلم. وأوجز كلامي بحكمة مشهورة لأمير المؤمنين وسيد البلغاء والمتكلمين علي بن أبي طالب عليه السلام يقول فيها: «قيمة كل امرئ ما يحسنه»[2]، ومن الإيجاز ننتقل إلى المهم من كلامنا، فنقول:

١ـ الأمانة في العلم

قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[3]، وأي أمانة

أكثر أهمية من أمانة العلم، الذي به أصبح الإنسان إنساناً؟! ولنعتبر الأمانة بقيمة الإنسان، فإنّه لو خان الأمانة وسرق؛ فحكمه قطع يده، فما بالك بمن يسرق عقول الناس ليملأها بما يبعدها عن الصراط المستقيم وجنّات النعيم، ويسوقها إلى الخلد في الجحيم.

إذن؛ فقيمة العلم والعلماء هو بأداء هذه الأمانة على أكمل وجه.

٢ـ مسؤولية القلم

إنّ للقلم مسؤولية أكبر بكثير من مسؤولية اللسان التي لا يُستهان بها، وقد جاء في وصية النبي صلى الله عليه وآله لأبي ذر: «**يا أباذر، وهل يُكبُّ الناس على مناخرهم في النار إلاّ حصائد ألسنتهم؟!**»[٤]، فما بالك بمَن سطّر أفكاره ومعتقداته على القراطيس؛ لتحتفظ بها السنون وتتوارثها الأجيال؟! فصاحب القول قد يمكنه النكران أو الاعتذار أو ... لكن لا عذر للآخر «**وربما يتصور متصور أنّ التاريخ وضبط الحوادث أمرٌ سهل لا يستدعي سوى الشعور بالوقائع ومعرفة اللغة والكتابة، ولكنني أعتقد أنّ كتابة التاريخ أمر مُشكل جداً؛ لأن الهدف من تسجيل الحوادث هو إراءتها للأجيال المتأخرة... ومن المعلوم أنّ القيام بذلك يتوقف على كون المؤرخ رجلاً موضوعيّاً متبيناً للحقيقة، ومحبّاً لها أكثر من حبّه لنفسه ونفيسه ومصالحه؛ ولأجل ذلك قلَّ المؤرخون الموضوعيون المنصفون...**»[٥].

٣ـ هذه السطور

هذه السطور هي عبارة عن وقفات نقفها في محكمة الضمير والإنصاف مع كتاب لعالم سطّر عقائده وأفكاره للتاريخ ليكون عبرة ومعتقداً، خاصة

وأنه كتب بأخطر العلوم وأبرزها أهمية، بل هو الحد الفاصل بين الإيمان والكفر، إنه (المعتقد)، فعلينا أن ندقّق ونركّز، فالكتاب موجّه وناصح ككاتبه، حيث وصف كتابه بأنه **«عبرة لمن استبصر واستبصاراً لمن اعتبر»**[٦]، وهذا الكتاب هو الملل والنحل للشهرستاني.

٤ـ غايتنا

وجدنا ـ ويجد كل قارئ متأمّل ـ في هذا الكتاب الكثير مما يسهل نقده وردّه ونقاشه، ولكننا لسنا بصدد إحصاء كل ما فيه بقدر حاجتنا للدفاع عن التاريخ وعن أنفسنا في هذه المحكمة، أمّا إظهار العيوب وتتبّع العثرات بلا داع ومصلحة فلا يليق بنا.

فالغاية الأولى: هي بيان أمانة القلم للتاريخ، لذلك قد يستشعر بعض من يقرأ هذه السطور أنّ بعض المواضيع بعيدة الترابط، ولكن بملاحظة هذه الغاية يندفع هذا الشعور.

والغاية الأخرى: هي أنّ هذه السطور هي تلبية لطلب صاحب الكتاب ـ الشهرستاني ـ فقد قال في آخر صفحة من كتابه: **«هذا ما وجدته من مقالات أهل العالم ونقلته على ما وجدته، فمن صادف فيه خللاً في النقل فأصلحه؛ أصلح الله عزّ وجل حاله وسدّد أقواله وأفعاله»**[٧].

٥ـ الكتاب ومؤلفه

المؤلف هو الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المُتوفّى سنة ٥٤٨هـ، وكتابه هو الموسوم بالملل والنحل، واخترنا من بين الطبعات الطبعة التي صححها وعلق عليها الأستاذ أحمد فهمي محمد، الصادرة عن

مـــــــنشورات (محمـد علـي بيضـون) ـ دار الكتـب العلميـة، وسـنقف معه بعض الوقفات، والله ولي التوفيق.

وقفات مع الكتاب

وأنا أطالع كنت أتصور كم أضنى هذا الكتاب مؤلفه، وكم بذل فـي تأليفه مـن الجهـد الجهيـد، حتـى أخرجـه بهـذا الشـكل وبهـذه الهيئـة، وبـدا إعجـابي بمطالعة الصفحات الأُولى مـن الكتـاب، وكـان أجمـل مـا فيـه ادّعـاءه الحياديـة والموضوعية، والابتعاد عن التعصب، ولكـن لـم يـدم إعجـابي واهتـزت ثقتـي، وسرعان ما خالف المؤلـف مـا قطعـه علـى نفسـه مـن الشـروط والعهـود ـ كمـا سيأتي ـ وتحول من الحياد والموضـوعية والنقـل دون إبـداء رأي، إلـى السباب والـتهجم والاتهـام لـبعض فـرق المسـلمين، نعـم لقـد شـقّ عليـه الخـروج مـن التعصّب إلى الإنصـاف؛ إذ إنّ: «**من أشقّ الفروض على المؤرِّخ أن يـنفض عـن ردائه غبار التعصّب لنزعاته الشخصية ــ من دينية أو قومية أو وطنية ونحوها ــ بـل لعلّه من شبه المستحيل أن ينزع من قلمه لحاء عقائده وأهوائه؛ فإنّ الـنفس تُلِهـم عقل صاحبها التصديقَ بميولها وعواطفها، وكثيراً ما تقف سدّاً منيعاً بـين بصـيص عقله والحقيقة، وإن حاول أن يخرج من نفسيته التي ورثها ونشـأ عليهـا ويتحلـل فكره من أسرها وسجنها؛ ليحلق في جوِّ الحقّ الطليق...**»(٨).

رافقني عزيزي القـارئ لمسـافات ليسـت بعيـدة، لنقـف بعـض الوقفـات، ولك الحكم والخيار، ولهـذا السـبب سـنترك بعـض الأسـئلة دون جـواب أو تعليق؛ ليكون لك الاختيار.

الوقفة الأولى: نسيان الشروط ونقض العهود

قال الكاتب فـي المقدمـة الثانيـة مـن كتابـه تحـت عنـوان: (كبـار الفـرق

الإسلامية أربع) ما نصه: «وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كلّ فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصّب لهم ولا كسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده، وأعيّن حقه من باطله...»[9].

لقد كان هذا الشرط في الصفحة الثالثة من كتابه ـ في الطبعة التي أثبتناها سلفاً ـ ولم أتصفح بعد هذا الشرط سوى ثلاث صفحات، وإذا به يخالف شرطه بالتهجم على بعض الفرق الإسلامية، فوصف بعضها بأنّه: «أعور»[10] وشبّه بعضهم بـ«إبليس»[11] و...

وإذا كان الأمر كذلك، فله الحق أن يتهجم على الشيعة الإمامية ويطعن بعقائدهم؛ إذ ذكرهم في الصفحة الثالثة والستين بعد المائة، وهذا الفارق والفراق ربما يكون مدعاة لنسيان الشروط وموجباً لنقض العهود والمواثيق، وليته وجد للإمامية مبرراً كما وجد لغيرهم من مبرر الاجتهاد أو مصلحة الإسلام أو التوبة أو غير ذلك.

الوقفة الثانية: أول شبهة وقعت في الخليقة عامة وفي الأمة الإسلامية خاصة

سنأخذ في هذه الوقفة مقطعين مهمين من مقدمتيه الثالثة والرابعة، يقول في المقدمة الثالثة: «اعلم أنّ أوّل شبهة وقعت في الخليقة شبهة إبليس (لعنه الله)، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره الهوى... وانشعبت من هذه الشبهة سبع شبهات... حتى صارت مذاهب بدعة وضلال... وأقول: من المعلوم.. أنّ كل شبهة وقعت لبني آدم، فإنّما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم ووساوسه، ونشأت من شبهاته... ولا يجوز أن تعدو شبهات فِرَق الزيغ والكفر هذه الشبهات، وإن اختلفت العبارات وتباينت الطرق... ويرجع جملتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق، وإلى الجنوح إلى الهوى في مقابلة النص،

هذا ومن جادل نوحاً وصالحاً و.. ومحمداً (صلوات الله عليهم أجمعين) كلهم نسجوا على منوال اللعين الأول في إظهار شبهاته، وحاصلها يرجع إلى دفع التكليف عن أنفسهم، وجحد أصحاب الشرايع والتكاليف بأسرهم؛ إذ لا فرق بين قولهم: ﴿أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا﴾، وبين قوله: ﴿أأسْجِدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً﴾»[١٢].

لقد أوضح في هذه المقدمة أول شبهة وقعت في الخليقة، وقارن بأسلوب لطيف ومتماسك بين إبليس ومَن نهج نهجه من ولد آدم، وحاصل شبهة إبليس: هو اعتراضه على النص الإلهي. ولتتضح المقارنة أكثر وينجلي وجه الشبه بشكل أكبر نأخذ شيئاً مما ذكره في المقدمة الرابعة، وهو قوله: **«في بيان أول شبهة وقعت في الملّة الإسلامية... فلم يَخفَ...كلها من شبهات منافقي زمن النبي(عليه السلام)؛ إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى... وجادلوا بالباطل... اعتبر حديث ذي الخويصرة... واعتبر حال طائفة من المنافقين يوم أحد... واعتبر حال طائفة أخرى حيث جادلوا في ذات الله... فهذا ما كان في زمانه (عليه السلام)، وهو على شوكته وقوّته وصحة بدنه والمنافقون يخادعون... بالاعتراض على حركاته وسكناته؛ فصارت الاعتراضات كالبذور وظهر منها الشبهات كالزروع»**[١٣].

هذا ما اقتطفناه من كلامه، وإليك عزيزي القارئ بعض ما يمكن أن نستفيده منه:

١ـ إن مصدر وسبب أول شبهة ـ سواء وقعت في الخليقة عامة أو في الأمة الإسلامية على وجه الخصوص ـ هو الاستبداد بالرأي مقابل النص واتباع الهوى.

٢ـ إنّ كلام النبيﷺ نصٌّ ملزم في كل شيء ـ وهو من البديهي عند كل

مسلم ـ وإلا ما كان له الحق أن يصف المنافقين بما وصف.

٣ـ كل من جادل الأنبياء ـ ومنهم أشرفهم نبينا محمد صلى الله عليه وآله ـ نهجوا نهج إبليس.

٤ـ حاصل شبهات الظالمين ونهجهم هو دفع التكليف عن أنفسهم وجحد أصحاب الشرائع والتكاليف بأسرهم.

٥ـ وصف المنافقين بالمخادعين؛ لأنهم يظهرون الإسلام ويبطنون النفاق، وإنما يظهر نفاقهم في كل وقت بالاعتراض على حركات النبي صلى الله عليه وآله وسكناته.

نكرر تأييدنا لهذه المقارنة، ونشد على يده فيما نعت به المنافقين.

أخي القارئ؛ لا زال للحديث تتمة، وأرجو أن تحتفظ ذاكرتك بهذه النقاط الخمس التي استفدناها، وأعلم أنك قد أضفت عليها الكثير، فتعال معي.

الوقفة الثالثة: من الاستعراض إلى التعليل

وهنا ما يلفت النظر، وهو سبب تحوّل الكاتب فجأة من مستعرض للشبهات، مبين لمصادرها وموضح لأسباب افتراق الطوائف الإسلامية، إلى مبرر لبعض ما وقع، مدافع عن بعض ما صدر من أفعال بعض الصحابة، حيث راح يبرر أفعالاً لا تختلف عما وصف إلاَّ بما وصف! فتارة يبررها بالاجتهاد لأجل مصلحة الإسلام، وأخرى بأن الصحابة أخطأوا فتابوا، مع أن المقام ليس مقام تبرير أو تفسير، خاصة مع استذكار شرطه على نفسه، ولعل الداعي لهذا التبرير وبهذه الكيفية وفي هذا الموضع بالذات ـ أعني بعد ذكر أحوال المنافقين واعتراضاتهم ـ هو الإجابة عن سؤال يتبادر للأذهان عن الفرق بين الفريقين، فما هو الفرق بين الذين نهجوا نهج إبليس بالاعتراض على النص، وبين من سيذكرهم ـ وهم بعض الصحابة ـ ويدافع عنهم؟!

وهذا نَصُّ كلامه: «وأما الاختلافات الواقعة في حال مرضه وبعد وفاته [يعني النبي] بين الصحابة (رضي الله عنهم)، فهي اختلافات اجتهادية كما قيل، كان غرضهم فيها إقامة مراسم الشرع وإدامة مناهج الدين»(١٤).

وهذا المقطع من كلامه جاء مباشرة بعد قوله المتقدم ـ: «فهذا ما كان في زمانه (عليه السلام)، وهو على شوكته وصحة بدنه، والمنافقون يخادعون...»»، فهذه انعطافة سريعة ومفاجئة من ذكر أحوال المنافقين إلى التعليل والدفاع عن بعض الصحابة، الذين لا اختلاف في فعلهم عن فعل إبليس!!

أي مراسم شرع وأية مناهج دين تبيح الاعتراض على الصادق الأمين؟! ولو كانت مصلحة الإسلام تتأتى لكل عقل من العقول بلا حاجة إلى نص، فإن أولى العقول بمعرفة المصلحة هو عقل سيد المرسلين الذي اعترض عليه لأجل مصلحة الدين!

الوقفة الرابعة: أول اعتراض على النبي صلى الله عليه وآله

ذكر المؤلف عشرة اختلافات وقع بعضها في زمن النبي صلى الله عليه وآله وفي محضره، نستعرض بعضاً منها رعاية للاختصار، قال في الاختلاف الأول: «فأول تنازع في مرضه (عليه السلام)، فيما رواه البخاري بإسناده، عن عبد الله بن عباس قال: لما اشتد بالنبي(صلى الله عليه وسلم) مرضه الذي مات فيه قال: ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي. فقال عمر: إن رسول الله قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله. وكثر اللغط؛ فقال النبي (عليه السلام): قوموا عني؛ لا ينبغي عندي التنازع. قال ابن عباس: الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله»(١٥).

ضاقت العبارات وتناثرت الكلمات، وكلي ثقة أنّ كل قارئ لهذه الرزية يضيق بها صدره، وإن قرأها مراراً وتكراراً، ولا أدري كيف يستطيع

المؤلف ـ وأمثاله ـ تجاوز هذه الرزية بمداد ودم باردين؟! بل لا أدري كيف استطاع أن يدافع عمّن آذى رسول الله عليه السلام، وحال بيننا وبين كتاب الهداية الأبدية؟! ترى لو كان المؤلف حاضراً عند النبي عليه السلام حين طلب الدواة والقرطاس، وأجابه عمر بما أجاب، هل سيؤيّد أشرف المرسلين أم خليفة المسلمين؟! والجواب واضح من قلمه!

وإليك بعض الأسئلة المستفادة مما تقدم في هذه الوقفة، وجوابها موكول لأولي الأبصار:

١ـ ما الفرق بين اعتراض عمر على النبي صلى الله عليه وآله وبين اعتراض غيره؟!

٢ـ ألا يدخل كلام عمر في الاستبداد بالرأي مقابل النص؟!

٣ـ ألا يدخل عمر فيمَن جادل الأنبياء، بل فيمَن جادل أشرفهم؟!

٤ـ أية مراسم شرع يقيمها عمر والنبي لا زال حياً ولم تنتهِ صلته بالسماء ليخلفه عمر أو غيره؟!

وليس لنا إلاّ أن نسلم بأنّ عمر خالف النبي صلى الله عليه وآله، وعارض النصّ الصريح: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾[16].

كما أُذكّر القارئ أيضاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ﴾[17].

الوقفة الخامسة: إحياء مراسم الشرع بترك أمر النبي صلى الله عليه وآله!

قال في الاختلاف الثاني: «في مرضه أنه قال: جهزوا جيش أسامة، لعن الله مَن تخلَّف عنها. فقال قوم: يجب علينا امتثال أمره. وقال قوم: اشتد مرض

النبي (عليه السلام)، فلا تسع قلوبنا لمفارقته... وإنّما أوردت هذين التنـازعين؛ لأن المخالفين ربما ادعوا ذلك من الخلافات المـؤثرة فـي أمـر الـدين وهـو كذلك، وإن كان الغرض كلّه إقامة مراسم الشرع فـي حالـة تزلـزل القلـوب، وتسكين نائرة الفتنة المؤثرة عند تقلّب الأمور»(١٨).

تكرر هنا قوله: «إقامة مراسم الشرع»، ويتكرر استغرابنا أيضاً! فماذا يعني بإقامة مراسم الشرع بمخالفة أمر النبي صلى الله عليه وآله؟! خاصة وأنّ النبي شدّد بلعن مَن يتخلّف!

وكالعادة نطرح ما نراه مناسباً من تساؤلات، فنقول:

١ـ ألا يدخل قولهم وتخلفهم عن جيش أسامة بالاستبداد بالرأي مقابل النص؟!

٢ـ ألا يدخلون في عداد مَن جادل الأنبياء؟!

٣ـ ألا يكونون مصداقاً لمَن دفعوا التكليف عن أنفسهم؟!

و«تسكين نائرة الفتنة» عبارة جديدة تشبه قوله: «إقامة مراسم الشرع» بغايتها وبجهلنا معناهـا، ولكـن شـكر الله سعي المؤلـف الـذي دلنـا علـى أول فتنـة وقعت في أمتنا، كما وأنه دلنا على من أحدثها وأوقعها، وذلك في الخـلاف الثالث الآتي.

الوقفة السادسة: أول فتنة وقعت بعد موت النبي صلى الله عليه وآله ومن أحدثها

قال في الخلاف الثالث: «في موته (عليه السلام) قال عمر بن الخطاب: مَن قال: إن محمداً قد مات؛ ضربته بسيفي هذا، وإنما رُفع إلى السماء، كمـا رُفـع عيسى بن مريم (عليه السلام)، وقال أبو بكر أبي بن قحافـة: مَـن كـان يعبـد محمداً، فإن محمداً قد مات، ومَن كان يعبد إله محمد، فإنـه حـي لا يمـوت. وقرأ هذه الآية: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَـاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾(١٩)، فرجع القوم إلى قوله، وقـال عمـر: كـأني مـا

سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر»[٢٠].

وتندلع الفتنة الأولى.. وأي فتنة؟ إنّها فتنة تجعل الناس بين مصدّق بموت نبيّه وبين مصدّق بقول عمر ـ بأنه رُفع كعيسى عليه السلام ـ والحمد لله أنّ هذه الفتنة لم تَسرِ بين المسلمين، بل أدّت غرضها في حينها واندثرت.

ثمّ إنّ الذي اعترض على إحضار الدواة والقرطاس هو ذاته الذي تسبب بإثارة أوّل فتنة واختلاف في الأمة، فما هو الداعي الذي دعاه إلى ذلك؟ لعلّه إحياء مراسم الشرع وإدامة مناهج الدين!

الوقفة السابعة: أعظم خلاف في الإسلام بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله

قال في ذكره للخلاف الخامس: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة؛ إذ ما سل سيف في الإسلام مثل ما سل في الإمامة في كل زمان، وقد سهل الله ذلك في الصدر الأول، فاختلف المهاجرون والأنصار فيها، وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير... فاستدركه أبو بكر وعمر في الحال بأن حضرا سقيفة بني ساعدة، وقال عمر: مددت يدي فبايعته [يعني أبا بكر] وبايعه الناس؛ وسكنت النائرة، إلاَّ أنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد لمثلها فاقتلوه... ثمّ لما عاد إلى المسجد انثال إليه الناس وبايعوه عن رغبة، سوى جماعة من بني هاشم، وأبي سفيان من بني أمية. وأمير المؤمنين علي (كرم الله وجهه) كان مشغولاً بما أمره النبي صلى الله عليه وآله من تجهيزه ودفنه وملازمته قبره، من غير منازعة ولا موافقة»[٢١].

رغم أنّ هذا الخلاف لا يحتاج إلى تعليق ـ خاصة لمَن يقرأه كله في الكتاب المعني ـ إلاَّ أننا نتكلم فيه من بعض الجوانب وكالعادة بصيغة طرح الأسئلة:

١ـ قال المؤلف: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة»، والسؤال: أليس من الممكن أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد أراد حل هذا الخلاف أو تجنّب وقوعه

في الأمة بطلب القرطاس والدواة لولا حصول ما حال دون ذلك؟!

٢ـ لِمَ وقع الخلاف العظيم في الأمَّة وقد قيل: «**حسبنا كتاب الله**»؟!

٣ـ أين القائلون: قلوبنا لا تسع لمفارقة النبي عندما أمرهم باللحوق بجيش أسامة؟! وكيف وسعت قلوبهم لمفارقة جثمانه الشريف حتى انشغلوا بالخلافة؟!

قد يقال: دعاهم لذلك خوف الفتنة والنائرة، ولكن النائرة التي حصلت عند وفاته صلى الله عليه وآله أحدثها مَن أطفأها، فلو أنهم انشغلوا بتجهيز نبيهم ما نأرت نائرة.

١ـ ماذا قصد المؤلف بقوله: «**وقد سهَّل الله ذلك في الصدر الأوّل**»؟ وهل غفل أنّ بين الفتنة الأُولى وبين موت النبي صلى الله عليه وآله مجرَّد سويعات؟!

٢ـ إنّ عمر يقول بلسانه: إنّ البيعة الأُولى كانت فلتة وقى الله شرها، ومَن عاد لمثلها فاقتلوه. فلو كانت ـ كما يصفها الشهرستاني ـ لأجل مصلحة الدين، فلماذا ينهى عمر عن مثلها؟!

٣ـ لماذا لم يأمر النبي صلى الله عليه وآله غير علي عليه السلام بتجهيزه، بل وملازمة قبره؟!

الوقفة الثامنة: بنت النبي صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلام لا تعلم بالحديث المشهور

يقول الكاتب: «**الخلاف السادس: في أمر فدك والتوارث عن النبي عليه الصلاة والسلام، ودعوى فاطمة عليها السلام وراثة تارة، وتمليك أخرى، حتى دفع ذلك برواية مشهورة عن النبي (عليه الصلاة والسلام): نحن معاشر الأنبياء لا نورّث ما تركناه صدقة**»[(٢٢)].

هذا كل ما قاله في قضية فدك، وليته فصّل وأسهب كما فعل في خلافة أبي بكر، وربما لم يفصّل ولم يسهب حفاظاً منه على مراسم الشرع!!

ولو سلَّمنا دفع دعوى الوراثة بالحديث المشهور، فبأي رواية مشهورة لم تعلمها فاطمة دُفعت دعوى التمليك؟! وكيف يخفى الحديث المشهور على

ربيبة أطهر الحجور؟!

ونترك الخلافين السابع والثامن للاختصار ـ وإن كانا قابلين للنقاش ـ وننتقل إلى الخلاف التاسع، لنجد فيه أشبه ما يكون بقلب الموازين وعكس الأنظمة، ففي الوقفة الآتية سنرى أنّ بعض الأنظمة التي وضعها النبي صلى الله عليه وآله صارت تعمل بالنظام المعكوس.

الوقفة التاسعة: نظام الإسلام المعكوس

قال في الخلاف التاسع: «في أمر الشورى واختلاف الآراء فيها، حتى اتفقوا كلهم على بيعة عثمان... غير أنّ أقاربه من بني أُمية قد ركبوا نهابر فركبته، وجاروا فجير عليه، ووقعت اختلافات كثيرة، وأخذوا عليه أحداثاً كلها محالة على بني أميّة، منها: ردّ الحَكَم بن أميّة إلى المدينة بعد أن طرده النبي (صلى الله عليه وسلّم)، وكان يسمى طريد رسول الله، وبعد أن تشفّع إلى أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) أيام خلافتهما فما أجابا إلى ذلك..، ومنها: نفيه أبا ذر إلى الربذة، ومنها: إيواؤه عبد الله بن سعد بن أبي سرح، بعد أن أهدر النبي (عليه السلام) دمه»[٢٣].

بدأ نظام الإسلام يعمل معكوساً، فهنا ردٌّ وطردٌ، فالخليفة ينفي جندب بن جنادة ـ أبا ذر الغفاري ـ الذي لم يسجل عليه التاريخ مثلبةً، ويؤوي طريد رسول الله الذي أبى الشيخان ردَّه، ولا أدري لماذا لم يخبر الشيخين بتشفّعه له عند النبي صلى الله عليه وآله؟! وإن كان أخبرهما فلِمَ لم يصدقا ويسمحا بعودته؟! ثم ما معنى إيوائه مَن أهدر النبي صلى الله عليه وآله دمه؟! هل نسخ الحكم، أم هي إحياء مراسم الشرع؟! ألا يكون الردُّ والإيواء مخالفة للنص واستبداداً بالرأي؟!

الوقفة العاشرة: عودة لعهد النبي صلى الله عليه وآله

قال: «الخلاف العاشر في زمان أمير المؤمنين علي(كرم الله وجهه) بعد الاتفاق عليه وعقد البيعة له، فأوله خروج طلحة والزبير إلى مكة، ثم حمل عائشة إلى البصرة، ثم نصب القتال معه، ويُعرَفُ ذلك بـ (حرب الجمل)، والحقُّ أنهما رجعا فتابا؛ إذ ذكّرهما أمراً فتذكّرا ..

وأما عائشة، فكانت محمولة على ما فعلت، ثم تابت بعد ذلك ورجعت...

وبالجملة كان عليّ مع الحقّ والحقّ معه»[٢٤].

في هذا الخلاف بعض الأمور الملفتة للنظر:

أولها: يستشعر القارئ لكلامه أنّ فيه رجوعاً إلى عهد النبي صلى الله عليه وآله، فقبل هذا الكلام كان الاعتراض والاجتهاد الصادر من الخليفة لمصلحة الإسلام، أمّا هنا فكأننا في زمان النبي صلى الله عليه وآله تماماً، فالخليفة ـ أي علي بن أبي طالب عليه السلام ـ هنا معترض عليه من قِبَل الرعية، قد خرجوا عليه واعترضوا واجتهدوا واستبدّوا بالرأي، كما فعل أمثالهم في زمن أخيه رسول الله صلى الله عليه وآله.

ثانيها: سيأتي عن قريب حديث العشرة المبشَّرين بالجنّة، ومنهم علي عليه السلام وطلحة والزبير، فإذا كانت الحروب قائمة بين أهل الجنة بهذا الشكل، فما هو حال أهل النار يا ترى؟!

ثالثها: وصف الكاتب كل مَن خرج على إمام زمانه من الثلاثة (طلحة، الزبير، عائشة) بأنهم تابوا، والسؤال: ما هو مصير مَن مات في حرب الجمل قبل توبة الثلاثة؟! هل تشمله التوبة حملاً على قادته أم ماذا؟!

رابعها: ما هو حكم الخارج على إمام زمانه؟!

خامسها: إنّ قول المؤلف: «وبالجملة كان علي مع الحق والحق معه»،

يدخلنا في آخر الوقفات، ونذكر شيئاً ممَّا ذكره ونعت به أتباع علي عليه السلام، الذين اتَّبعوا الحق وأهله.

الوقفة الحادية عشرة: مخالفة النصّ من المؤلف لا من الصحابة!

حينما وصل في كلامه إلى بيان عقيدة الشيعة الإمامية، ظهرت عندها من المؤلف مخالفة العهود ونقض المواثيق بوضوح؛ حيث قال: «الإمامية: هم القائلون بإمامة علي (رضي الله عنه) بعد النبي (عليه الصلاة والسلام)، نصّاً ظاهراً، وتعييناً صادقاً... حين نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[٢٥]، فلما وصل إلى غدير خم أمر بالدوحات فقُممن، ونادوا بالصلاة جامعة، ثم قال (عليه الصلاة والسلام) ـ وهو على الرِحال ـ: مَن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداه، وانصر مَن نصره، واخذل مَن خذله، وأدر الحق معه حيث دار، ألا هل بلغت؟ ثلاثاً.

فادَّعت الإمامية أنّ هذا نَصٌّ صريح. فإنّنا ننظر مَن كان النبي (صلى الله عليه وسلم) مولى له، وبأيِّ معنى، فنطرد ذلك بحق علي (رضي الله عنه)، وقد فهمت الصحابة من التولية ما فهمناه، حتى قال عمر حين استقبل علياً: طوبى لك يا علي! أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة.

ثمّ إنّ الإمامية تخطَّت هذه الدرجة في الوقيعة في كبار الصحابة، طعناً، وتكفيراً، وأقله، ظلماً وعدواناً...، وقد قال النبي: عشرة في الجنة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير...

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة... وإن نقلت هنات من بعضهم، فليتدبر النقل؛ فإنّ أكاذيب الروافض كثيرة»[٢٦].

إنّ الذي يطالع كلامه بدقة يجد أنّ فيه نوعاً من الضبابية وعدم الوضوح ـ على ما نعتقد ـ عند سرده لعقيدة الإمامية، خاصة في نزول الآية وواقعة الغدير، فلم يبيِّن أنها ثابتة عنده بحق علي، أو أنّه ينقل ذلك عن الإمامية، وعندما ندقّق في قوله: «**فإننا ننظر مَن كان النبي مولاه**»، إلى آخر قول عمر، يتبيّن لنا أنّه من الثابت عند المؤلف أنّ الآية وقول النبي صلى الله عليه وآله كانا بحق علي عليه السلام، وإنما ردّ ما تعتقده الإمامية من أنّهما نصّ بحق علي عليه السلام، وعلى القارئ الكريم أن يتصيّد الفرق بين الرأيين!

ونطرح فيما يلي بعض الأسئلة:

١ـ ما معنى قوله: «**ادعت الإمامية أنّ هذا نصٌّ صريح**»؟! وهل هو غير ذلك؟! وكيف يكون الصريح يا ترى؟!

٢ـ ترى ماذا أراد الله سبحانه من نبيه صلى الله عليه وآله أن يبلّغ إن لم يكن تنصيب علي عليه السلام، بحيث تنتفي الرسالة بانتفائه وعدم تبليغه وبيانه [٢٧]؟!

٣ـ لماذا لم يبيّن ما فهمه هو والصحابة من معنى المولى؛ ليحلّ جانباً من خلاف الإمامة؟!

٤ـ ماذا فهم هو والصحابة من قول عمر لعلي عليه السلام: «**أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة**»؟!

٥ـ ماذا يقصد بقوله: «**أكاذيب الروافض كثيرة**»؟! هل كذبت الروافض باتباعها مولى كل مؤمن ومؤمنة؟!

وفي نهاية المطاف نودّ أن ننوّه إلى وجود مؤاخذات كثيرة تركناها روماً للاختصار، والحمد لله رب العالمين.

(١) العلق:١ ـ ٥.

(٢) محمد عبده، شرح نهج البلاغة: ج٤، ص١٨.

(٣) الأحزاب: ٧٢.

(٤) الصدوق، محمد بن علي، الأمالي: ص٥٣٦.

(٥) السبحاني، جعفر ، الملل والنحل: ج١، ص٦.

(٦) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل: ج١، ص١١.

(٧) المصدر نفسه: ص ٧٣٢.

(٨) الشيخ المظفر، محمد رضا، السقيفة: ص٥.

(٩) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل: ص٦.

(١٠) المصدر نفسه: ص٩.

(١١) أُنظر: المصدر نفسه: ص٩.

(١٢) المصدر نفسه: ص ٧.

(١٣) المصدر نفسه: ص ١٠.

(١٤) المصدر نفسه: ص١١.

(١٥) المصدر نفسه: ص١١.

(١٦) النجم: ٢ ـ ٥.

(١٧) الحجرات: ٢.

(١٨) الشهرستاني، محد بن عبد الكريم، الملل والنحل: ج١، ص ١١.

(١٩) آل عمران: ١٤٤.

(٢٠) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل: ج١، ص١٢.

(٢١) المصدر نفسه: ص١٣.

(٢٢) المصدر نفسه: ص ١٣.

(٢٣) المصدر نفسه: ص ١٤.

(٢٤) المصدر نفسه: ص ١٦.

(٢٥) المائدة: ٦٧.

(٢٦) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل: ص ١٦٣.

(٢٧) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾. المائدة: ٦٧.



تحقيقات في الأدعية والزيارات

❖ وجوب زيارة الإمام الحسين عليه السلام

وجوب زيارة الإمام الحسين عليه السلام

القسم الأول

الشيخ رافد عساف التميمي

تمهيد

لا يخفى على أحد ما للنهضة الحسينية من صدارة في سجل الحركات الإصلاحية، فهي من أعظم الحركات التي عرفها التاريخ الإنساني على الإطلاق؛ وذلك لأنها اشتملت على كل المبادئ والقيم الإنسانية، وتجسّدت فيها أجمل وأروع صور الشجاعة والصبر، والتضحية والتفاني، والعِزّ والكرامة. والأهم من ذلك كله هو قائدها العظيم الذي صنع التاريخ ورسم المستقبل؛ فقد اهتدى بنهضته المباركة الملايين من البشر، فاستهوى الحسين عليه السلام قلوبهم، وأخذوا يتوافدون إلى قبره الشريف من مختلف البلدان والجنسيات والألوان وبشتى اللغات؛ وما ذلك إلاَّ للمقام الإلهي والكرامة الربانية التي حُبي بها الإمام الشهيد أبو عبد الله عليه السلام.

وهذه الدراسة التي بين يديك ـ عزيزي القارئ ـ تهدف إلى تسليط الضوء على الروايات الواردة في زيارة الإمام الحسين عليه السلام، وهي تلك

الروايات الدالـة على وجـوب زيارتـه عليه السلام، وأن زيارتـه فـرض مـن الله عـز وجل، وحق من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله.

ولكن لتنظيم البحث؛ نستعرض فيما يلي الروايات الواردة فـي اسـتحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام بصورة عامة.

الروايات الدالة على استحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام

وهي على أنحاء كثيرة، نشير فيما يلي إلى بعضها بنحو الإيجاز:

النحو الأول: ما دل على استحباب الزيارة مطلقاً

وهـي الروايـات الدالـة علـى الثـواب الجزيـل والفضـل العظـيم فـي زيارته عليه السلام، وآثارها العظيمة في حياة الزائر، وفي دفع الفقر والبلاء عنه، من قبيـل مـا ورد فـي التهـذيب عـن أبـي الحسـن عليه السلام، قـال: «**مَـن أتـى قبـر الحسين عليه السلام في السنة ثلاث مـرات أمِـنَ مـن الفقـر**»[1]. وفيـه ـ وفـي كامـل الزيارات أيضاً ـ عن داود بن فرقد، قـال: «**قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما لمَـن زار الحسين عليه السلام في كل شهر من الثواب؟ قال: له من الثـواب ثـواب مائـة ألـف شهيد، ومثل شهداء بدر**»[2]. وعن حسين بن أبي فاختة، قـال: «**قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا حسين، مَن خرج من منزله يريد زيارة الحسين بن علـي بـن أبـي طالب عليهما السلام، إن كان ماشياً كتب الله له بكل خطوة حسنة، وحطَّ بها عنـه سـيئة، وإن كان راكباً كتب الله له بكل حافر حسنة، وحطَّ عنه بها سيئة، حتى إذا صار بالحائر كتبه الله من الصالحين، وإذا قضى مناسكه كتبه الله من الفائزين، حتـى إذا أراد الانصراف أتاه ملك، فقال له: أنا رسـول الله، ربـك يقرئـك السـلام، ويقول لك: استأنف؛ فقد غفر لك ما مضى**»[3].

النحو الثاني: ما دل على استحباب الزيارة في أوقات معينة

من قبيل ما دل على استحباب الزيارة في يوم عرفة، فعن بشير الدهان، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما فاتني الحج فأعرف عند قبر الحسين عليه السلام؟ فقال: أحسنت يا بشير! أيُّما مؤمن أتى قبر الحسين عليه السلام عارفاً بحقه في غير يوم عيد كتب الله له عشرين حجة وعشرين عمرة، مبرورات مقبولات، وعشرين حجة وعمرة مع نبي مرسل، أو إمام عادل. ومَن أتاه في يوم عيد كتب الله له مائة حجة، ومائة عمرة، ومائة غزوة مع نبي مرسل أو إمام عادل. قال: فقلت له: كيف لي بمثل الموقف؟ قال: فنظر إليَّ شبه المغضب، ثم قال: يا بشير، إن المؤمن إذا أتى قبر الحسين عليه السلام يوم عرفة واغتسل من الفرات، ثم توجَّه إليه، كتب الله بكل خطوة حجة بمناسكها. ولا أعلمه إلاَّ قال: وغزوة»[٤].

ومن قبيل ما دل على استحباب الزيارة في الأول من رجب، فعن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: «مَن زار قبر الحسين عليه السلام أول يوم من رجب غفر الله له البتة»[٥].

ومن قبيل ما دل على استحباب الزيارة في النصف من رجب والنصف من شعبان، فعن محمد بن أبي نصر البزنطي، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: في أيِّ شهر تزور الحسين عليه السلام؟ قال: في النصف من رجب، والنصف من شعبان»[٦]. وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مَن أحبَّ أن يصافحه مائتا ألف نبي وعشرون ألف نبي فليزر قبر الحسين بن علي عليه السلام في النصف من شعبان؛ فإن أرواح النبيِّين تستأذن الله في زيارته فيؤذن لهم»[٧].

ومن قبيل ما جاء في استحباب الزيارة في أوقات مختلفة من شهر رمضان المبارك، فعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كان ليلة القدر فيها يفرق كل أمر حكيم نادى منادٍ تلك الليلة من بطنان العرش: إن الله تعالى قد غفر لمَن أتى قبر الحسين عليه السلام في هذه الليلة»[٨]. وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مَن

زار قبر الحسين عليه السلام في شهر رمضان ومات في الطريق لم يُعرَض ولم يُحاسب، ويُقال له: ادخل الجنة آمناً»[٩]. وعن جعفر بن محمد عليه السلام أنه سئل عن زيارة الحسين عليه السلام فقيل له: «**هل في ذلك وقت أفضل من وقت؟ فقال: زوروه صلى الله عليه في كل وقت وفي كل حين؛ فإن زيارته عليه السلام خير موضوع... قال: فسئل عن زيارته في شهر رمضان، فقال: مَن جاءه عليه السلام خاشعاً محتسباً مستقبلاً مستغفراً، فشهد قبره في إحدى ثلاث ليال من شهر رمضان: أول ليلة من الشهر، وليلة النصف، وآخر ليلة منه، تساقطت عنه ذنوبه وخطاياه»**[١٠].

ومن قبيل زيارته عليه السلام في يوم عاشوراء، فعن زيد الشحام، قال: «**قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما لمَن زار قبر الحسين؟ قال: كان كمَن زار الله تعالى في عرشه»**[١١]. وعنه أيضاً عليه السلام قال: «**مَن زار الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء وجبت له الجنة»**[١٢].

ومن قبيل زيارته عليه السلام في يوم الأربعين، فعن أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام أنه قال: «**علامات المؤمن خمس: صلاة الخمسين، وزيارة الأربعين، والتختُّم في اليمين، وتعفير الجبين، والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»**[١٣].

ومن قبيل زيارته في ليلة الجمعة ويومها، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**مَن زار قبر الحسين عليه السلام في كل جمعة غفر الله له البتة، ولم يخرج من الدنيا وفي نفسه حسرة منها، وكان مسكنه مع الحسين بن علي عليه السلام»**[١٤].

هذه جملة من الروايات الواردة في مقام الحثّ والتأكيد على زيارة الإمام الحسين عليه السلام.

الروايات الدالة على وجوب زيارة الإمام الحسين عليه السلام

بعد هذه الإطلالة السريعة على عظمة زيارة الإمام الحسين عليه السلام بشكل

عام، يقع الكلام فيما عقدنا البحث لأجله، وهي الروايات الدالة على وجوب الزيارة، وهي على طائفتين: فمنها ما هو نصٌّ في الوجوب، ومنها ما هو ظاهر في ذلك، وسوف يقع البحث في صحة تلك الروايات، وفي استفادة التواتر من مجموعها. ومن ثُمَّ نرى هل أن هناك روايات تعارضها أم لا؟ وعلى فرض وجودها؛ فهل هناك سبيل للجمع بينها أم لا؟ وإن لم يمكن الجمع، فلمَن الترجيح؟

وسوف نجيب ـ فيما يلي ـ عن جميع هذه التساؤلات، وكذا عن بعض الإشكالات، التي من أهمها إشكال الإعراض عن دلالة هذه الروايات على الوجوب.

الطائفة الأولى: الروايات الدالة بالصراحة على الوجوب

سبق وأن نوهنا على وجود طائفة ناصَّة على الوجوب ومصرِّحة به، وهي مجموعة من الروايات الواردة في الكتب الروائية:

الرواية الأُولى: ما رواه ابن قولويه في كامل الزيارات، قال: **«حدثني أبي ومحمد بن الحسن رحمهم الله جميعاً، عن الحسن بن متيل، عن الحسن بن علي الكوفي، عن علي بن حسان الهاشمي، عن عبد الرحمن بن كثير مولى أبي جعفر عليه السلام، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لو أن أحدكم حج دهره ثم لم يزر الحسين بن علي عليهما السلام لكان تاركاً حقاً من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأن حق الحسين فريضة من الله تعالى واجبة على كل مسلم»**[١٥]. ورواه الشيخ الطوسي في التهذيب، قال: **«وعنه [أي: محمد بن أحمد بن داود]، عن الحسن بن محمد بن علان، عن حميد بن زياد، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يزيد، عن علي بن الحسن، عن عبد الرحمن بن كثير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام...»**[١٦]. ورواه الشيخ

المفيد في المزار، قال: «حدثني أبو القاسم [ابن قولويه]...»[١٧]، وكذلك رواه محمد بن المشهدي في المزار بالسند نفسه[١٨].

دلالة الرواية: لقد نصَّت هذه الرواية على أن مَن ترك زيارة الحسين عليه السلام فإنه ترك حقاً من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله؛ ثم علَّلت ذلك بأن حق الحسين عليه السلام فريضة من الله تعالى، ثم أكد عليه السلام هذا الفرض بقوله: «**واجبة على كل مسلم**»؛ فهذه الرواية صريحة، بل نصٌّ في أن مَن ترك الزيارة فهو تارك لحق من حقوق رسول الله، وهذا الحق فريضة من الله، وأمر واجب على كل مسلم ومسلمة، ولا يجوز تركه.

سند الرواية: تقدم أن لهذه الرواية سندين:

الأول: سند كامل الزيارات، وفيه إشكال من جهتين:

الجهة الأُولى: الكلام في علي بن حسان الهاشمي؛ حيث رُمي بالكذب والضعف، والغلوّ والتخليط؛ فقد قال الكشّي: «**قال محمد بن مسعود: سألت علي بن الحسن بن علي بن فضال عن علي بن حسان. قال: عن أيِّهما سألت؟ أما الواسطي: فهو ثقة، وأما الذي عندنا، يروي عن عمه عبد الرحمن بن كثير، فهو كذاب، وهو واقفي أيضاً، لم يدرك أبا الحسن موسى عليه السلام**»[١٩]. وكذا نصَّ النجاشي وابن الغضائري على ضعفه وغلوِّه وتخليطه[٢٠]، وذكره الشيخ الطوسي مكتفياً بذكر السند إلى كتابه[٢١]. ولولا التنصيص على كذبه وتخليطه لأمكن حمل ضعفه على غلوِّه؛ لما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً حول التضعيف بالغلوّ.

الجهة الثانية: الكلام في عبد الرحمن بن كثير، حيث ضعفه علماء الرجال؛ لأنه يضع الحديث.

قال النجاشي: «**عبد الرحمن بن كثير الهاشمي، مولى عباس بن محمد بن**

علي بن عبد الله بن العباس، كان ضعيفاً، غمز أصحابنا عليه، وقالوا: كان يضع الحديث»[22]، وعدّه الشيخ الطوسي في أصحاب الصادق عليه السلام[23]، وقال العلامة: «**عبد الرحمن بن كثير الهاشمي، مولى عباس بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، ليس بشيء، كان ضعيفاً، غمز عليه أصحابنا، وقالوا: إنه كان يضع الحديث**»[24].

نعم، لقد ورد اسم عبد الرحمن هذا في أسانيد تفسير القمي[25]؛ وبناءً على رأي السيد الخوئي في توثيق رجاله، يقع التعارض بين تضعيف النجاشي وتوثيق القمي، إلاَّ أنه مع تسليم هذا المبنى، فإن غايته وقوع التعارض بين التوثيق والتضعيف؛ وأقصى ما يفيد التوقف.

والنتيجة: إن سند كامل الزيارات غير معتبر من جهة علي بن حسان وعبد الرحمن بن كثير.

السند الثاني: سند التهذيب، وفيه مشاكل كثيرة، ففيه ـ بالإضافة إلى عبد الرحمن بن كثير المتقدم ـ مجاهيل، وهم: الحسن بن محمد بن علان، وأحمد بن محمد، وهو ابن رباح، ومحمد بن يزيد، وهو ابن المتوكل.

فهذا السند أيضاً لا يمكن الاعتماد عليه؛ وبذلك تكون الرواية غير معتبرة من جهة السند.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ المفيد في الإرشاد، قال: «**وقد جاءت روايات كثيرة في فضل زيارته عليه السلام، بل في وجوبها؛ فروي عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام أنه قال: زيارة الحسين بن علي عليه السلام واجبة على كل مَن يقرُّ للحسين بالإمامة من الله عز وجل**»[26].

دلالة الرواية: هذه الرواية واضحة الدلالة على الوجوب، بل هي نصٌّ في ذلك، وصريحة بأن الزيارة واجبة على مَن يقرُّ للحسين عليه السلام بالإمامة، فمَن

كان يؤمن بإمامة أبي عبد الله الحسين عليه السلام تكون الزيارة واجبة في حقه ومفروضة عليه؛ وهو يكشف عن الترابط الوثيق بين الزيارة والاعتقاد بالإمامة، وأن الوجوب من الله تعالى، وليس حكماً خاصاً من أحد المعصومين عليهم السلام؛ كي يقال :إنه حكم خاضع للزمان والمكان. بل هو من الأحكام الإلهية الثابتة، التي أمر الله تعالى بها عباده الذين يؤمنون بإمامة الإمام الحسين عليه السلام.

سند الرواية: بما أن هذه الرواية مرسلة، فهي ساقطة عن الاعتبار من هذه الجهة.

إلاَّ أن يقال: إن الشيخ المفيد اعتمد على كثرة الروايات وشهرتها بهذا المضمون؛ ولأجل ذلك صرَّح بوجوب الزيارة؛ مما يكشف عن أن رأيه في المقام هو الوجوب، ولا يكون رأيه كذلك إلاَّ إذا وصل إليه خبر يفيد الاطمئنان.

الرواية الثالثة: ما رواه الصدوق في الفقيه، قال: «**وروى الحسن بن علي بن فضال، عن أبي أيوب الخزاز، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام، قال: مروا شيعتنا بزيارة الحسين بن علي عليه السلام؛ فإن زيارته تدفع الهدم والغرق والحرق وأكل السبع، وزيارته مفترضة على مَن أقر للحسين عليه السلام بالإمامة من الله عز وجل**»[٢٧].

ورواه أيضاً في الأمالي، قال: «**حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رضي الله عنه)، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، قال: حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن الحسن بن علي بن فضال...**» إلى آخر السند والمتن المتقدمين[٢٨]. ورواه المفيد في المقنعة مرسلاً[٢٩].

ورواه أيضاً ابن قولويه في كامل الزيارات، قال: «**حدثني أبي ومحمد بن الحسن، عن الحسن بن متيل، وقال محمد بن الحسن: وحدثني محمد بن**

الحسن الصفار جميعاً، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، قال: حـدثنا الحسـن بن علي بن فضال...»، إلى آخر السند والمتن المتقدمين[٣٠]. وأيضاً رواه بسند آخر مع اختلاف يسير في المتن، قال: «حدثني أبي رحمه الله وجماعة مشايخي، عن سعد بن عبد الله، ومحمد بن يحيى العطار، وعبد الله بـن جعفـر الحميري جميعاً، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسـماعيل بـن بزيع، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام، قال: مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسينعليه السلام؛ فإن إتيانه يزيد في الرزق، ويمدُّ فـي العمـر، ويـدفع مدافع السوء، وإتيانه مفترض على كل مؤمن يُقرُّ للحسين بالإمامة من الله»[٣١].

وروى الشيخ المفيد في المزار عن ابن قولويه روايته الأُولى، قال: «بـاب وجوب زيارة الحسين صلوات الله عليه، حدثني أبو القاسم جعفر بـن محمـد، قال: حدثني أبي ومحمد بن الحسن رحمهما الله...»[٣٢].

وروى ما يقرب منه الفتال النيسابوري فـي روضـة الـواعظين مرسـلاً[٣٣]. وقد ذكر ابن المشهدي في المـزار، بابـاً بعنـوان: «فضـل زيارتـهعليه السلام وحـدّ وجوبها في الزمان على الأغنياء والفقراء»[٣٤].

أقول: وإن تعددت الأسانيد، وأضيف في المتن، إلاَّ أن الظاهر أنها روايـة واحدة بقرينة الراوي المباشر ومَن روى عنه، وبقرينة المتن نفسه أيضاً.

دلالة الرواية: لقد أمر الإمام الباقرعليه السلام أصحابه بأن يأمروا الشيعة بالزيـارة، ومن المعلوم فإن الأمر بمادته وهيئته دالٌّ في الوجوب على مختلف المبـاني الأصولية، سواء بالوضع أم بحكم العقل أم غير ذلك.

على أنه ليس هو محل الشاهد في الرواية، بـل الشـاهد فـي الفقـرة الآتيـة التي علَّل بها الإمامعليه السلام ذلك الأمر، وهي قولـه: «فإن إتيانه مفترض على كـل مؤمن يقرُّ للحسينعليه السلام بالإمامة من الله عز وجل»؛ فإنها صريحة في الوجـوب؛

حيث بيَّن الإمام الباقر عليه السلام أن الزيارة أمر مفروض على كل مَن يؤمن بإمامة الإمام الحسين عليه السلام، ويكون المعنى أكثر وضحاً عند مراجعة استخدام كلمة الفرض عند الفقهاء، وكذا بمراجعة كلمات اللغويين؛ حيث أردفوا الفرض بالوجوب[٣٥]؛ ولهذا السبب أدرجنا الرواية في القسم الأول من الروايات.

فهذه الرواية صريحة في الوجوب، ويكون معناها قريباً من معنى الرواية السابقة وخصوصياتها التي استظهرناها.

سند الرواية: تقدم أن للرواية أكثر من سند، والرواة في الجميع من عِلية الأصحاب، ومن الأجلاّء الثقات الذين عليهم المعتمد والاستناد.

إذن؛ فهذه الرواية تامة من حيث السند، كما أنها صريحة من حيث الدلالة على وجوب زيارة الإمام الحسين عليه السلام، وأن هذا أمر إلهي مفترض عل كل مَن يعتقد بإمامة الإمام الحسين عليه السلام.

الرواية الرابعة: ما رواه ابن قولويه في كامل الزيارات، قال: «**حدثني محمد بن جعفر الرزَّاز، قال: حدثني محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن أبي داود المسترق، عن أم سعيد الأحمسية، عن أبي عبد الله عليه السلام، قالت: قال لي: يا أم سعيد، تزورين قبر الحسين؟ قالت: قلت: نعم. فقال لي: زوريه؛ فإن زيارة قبر الحسين واجبة على الرجال والنساء**»[٣٦].

دلالة الرواية: هذه الرواية صريحة في الوجوب؛ فبعد أن أمر الإمام الصادق عليه السلام أم سعيد بالزيارة، علَّل ذلك بكون زيارة الحسين واجبة على الرجال والنساء؛ وهذا يكشف عن أهمية الزيارة، وأنها تفضل الكثير من الواجبات؛ وذلك لاختصاص بعض الواجبات بالرجال، وخصوصاً بعض العبادات العامة، وفي المقام يؤكد الإمام عليه السلام وجوب الزيارة على الرجال والنساء. فالرواية نَصٌّ صريح في الوجوب.

سند الرواية: الكلام في سند هذه الرواية في أمر واحد، وهو أم سعيد الأحمسية؛ حيث لم يرد فيها توثيق صريح، وقد عدَّها الشيخ الطوسي من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام(٣٧).

وقال السيد الخوئي: «أم سعيد الأحمسية: من أصحاب الصادق عليه السلام، رجال الشيخ. وعدَّها البرقي أيضاً من رواة أبي عبد الله عليه السلام من النساء. روت عن أبي عبد الله عليه السلام، وروى عنها أبو داود المسترق»(٣٨).

وقال النمازي: «أم سعيد الأحمسية؛ من أصحاب الصادق صلوات الله عليه. روى الحكم بن مسكين وعبد الله بن سنان عنها، عن الصادق عليه السلام، وكذا ابن أبي عمير، ويونس بن يعقوب وغيرهما، عنها، عنه عليه السلام، ومن هذه الروايات تُستفاد حسن عقيدتها وإماميَّتها»(٣٩).

أقول: وروى عنها أيضاً أحمد بن رزق الغمشاني(٤٠)، والحسين الأحمسي(٤١)، إلاَّ أنه لم أجد رواية ابن أبي عمير عنها.

نعم، روى ابن أبي عمير عن الحسين الأحمسي، وهو عنها(٤٢).

وقد روي عنها في الفضائل ما يدل على حسن عقيدتها، وأن لها منزلة ومقاماً عند أهل البيت عليهم السلام، من قبيل ما رواه ابن جرير الطبري الشيعي، عن أم سعيد الأحمسية، قالت: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك يا بن رسول الله، اجعل في يدي علامة من خروج القائم. قالت: قال لي: يا أم سعيد، إذا انكسف القمر ليلة البدر من رجب، وخرج رجل من تحته، فذاك عند خروج القائم»(٤٣).

ومن قبيل ما رواه البرقي في المحاسن، عن الحسن بن علي بن يقطين، عمَّن حدَّثه، قال: «رأيت أم سعيد الأحمسية، وهي تأكل رماناً، وقد بسطت ثوباً قدَّامها تجمع كل ما سقط منها عليه، فقلت: ما هذا الذي تصنعين؟ فقالت: قال مولاي جعفر بن محمد عليه السلام: ما من رمانة إلاَّ وفيها حبة من الجنة. فأنا

أحب ألاَّ يسبقني أحد إلى تلك الحبة»[٤٤].

فهذه الروايات وما شابهها قرائن على حسن عقيدتها، بل ورسوخها، وهذا أمارة على حسن حالها وإمكان الاعتماد عليها.

ولكن المناقشة واضحة في هذا الوجه؛ وذلك لأن الرواية الأُولى لم تثبت عنها لوجود المجاهيل فيها، كأحمد بن زيد مثلاً، وأما عدم ثبوت الرواية الثانية؛ فللإرسال على الأقل، بالإضافة إلى أنها هي الراوية.

نعم، لقد روى عنها الأجلاَّء الثقات: كعبد الله بن سنان، ويونس بن يعقوب، وأحمد بن رزق الغمشاني، والحسين الأحمسي وغيرهم، وقد كانت لها صحبة مع الإمام الصادق عليه السلام؛ ومن مجموع رواياتها يُطمأن إلى أنها أهل ومحل للنقل عنها، مضافاً إلى أنها كانت من المعاريف الذين لم يطعن فيهم؛ وهذه أمارة أخرى على وثاقتها وإمكان الاعتماد عليها؛ وبذلك يكون سند الرواية معتبراً، ويصح الاعتماد عليه.

إذن؛ فهذه الرواية تامة من جهة السند، ونصٌّ من حيث الدلالة على وجوب زيارة الإمام الحسين عليه السلام.

الرواية الخامسة: ما رواه ابن قولويه في كامل الزيارات، قال: «**حدثني محمد بن جعفر الرزاز الكوفي القرشي، عن خاله محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عمَّن حدثه، عن علي بن ميمون، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو أن أحدكم حج ألف حجة، ثم لم يأت قبر الحسين بن علي عليهما السلام لكان قد ترك حقاً من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله. وسئل عن ذلك، فقال: حق الحسين عليه السلام مفروض على كل مسلم**»[٤٥].

دلالة الرواية: ذكر الإمام الصادق عليه السلام أن مَن لم يزر الحسين عليه السلام؛ فإنه يكون بذلك تاركاً حقاً من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله، وأن حق الحسين عليه السلام

مفروض على جميع المسلمين، وقد سبق بيان المراد من الفرض في الرواية الثالثة، وأنه يُرادف الوجوب معنًى؛ فهذه الرواية صريحة في الوجوب.

نعم، قد يقال: إن هذه الرواية تعارض الروايات المتقدمة من حيث سعة الوجوب على المكلفين؛ لأن تلك الروايات حددت الوجوب بمَن يؤمن بإمامة الإمام الحسين عليه السلام، مع أن هذه الرواية توجب الزيارة على جميع المسلمين، فهل نحمل هذه على الوجوب وتلك على التأكيد؟ أو أن هذه الرواية عامة وتلك خاصة؟ أو أن المسلم الحقيقي هو الذي يؤمن بإمامة الحسين عليه السلام؟ وجوه لا يخلو بعضها من النقاش، والكل خارج عن هدف هذه الدراسة؛ إذ يكفينا القدر المتيقن، وهو الوجوب على المكلفين في الجملة.

سند الرواية: ليست هناك أيُّ مشكلة في سند الرواية؛ فإن جميع رواتها ثقات غير أنها مرسلة؛ وذلك لعدم معرفة مَن روى عنه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب.

إذن؛ فهذه الرواية وإن كانت صريحة من جهة الدلالة على وجوب الزيارة، إلاَّ أنها غير معتبرة من جهة السند؛ للإرسال.

الرواية السادسة: ما رواه ابن قولويه في كامل الزيارات، قال: حدثني أبي، وجماعة من مشايخي، عن أحمد بن إدريس، عن العمركي بن علي البوفكي عمن حدثه، عن صندل، عن هارون بن خارجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**سألته عمَّن ترك الزيارة ـ زيارة قبر الحسين بن علي ـ من غير عِلَّة. قال: هذا رجل من أهل النار**»[٤٦].

دلالة الرواية: لقد أخبر الإمام الصادق عليه السلام بأن مَن ترك زيارة الإمام الحسين عليه السلام فإنه من أهل النار، ومن الواضح جداً أن الشخص لا يكون من أهل النار إلاَّ إذا ترك واجباً، بل من الواجبات المهمة التي لا مجال لتركها؛

لأنه ليس كل مَن ترك واجباً فإنه من أهل النار؛ وذلك لأن هناك واجبات يمكن الغضُّ عن تركها في الآخرة قبال بعض الأعمال الصالحة، مع أن الإمام هنا أخبر جزماً: بأن تارك الزيارة من أهل النار؛ وبذلك تكون الرواية صريحة في وجوب الزيارة، بل من أهم الواجبات.

سند الرواية: إن هذه الرواية مرسلة؛ وذلك لأن مَن روى عنه العمركي غير معروف، فهي ساقطة عن الاعتبار من هذه الجهة؛ فهذه الرواية وإن تمت دلالتها بالصراحة على الوجوب، إلاَّ أن الإرسال يوهنها.

الرواية السابعة: ما رواه ابن قولويه في كامل الزيارات، قال: «**وحدثني محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن علي بن محمد بن سالم، عن محمد بن خالد، عن عبد الله بن حماد البصري، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، عن الحسين، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ــ في حديث طويل ــ قال: قلت: جعلت فداك، ما تقول فيمَن ترك زيارته وهو يقدر على ذلك؟**

قال: أقول: إنه قد عقَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وعقَّنا، واستخف بأمر هو له، ومَن زاره كان الله له من وراء حوائجه، وكُفي ما أهمَّه من أمر دنياه، وإنه ليجلب الرزق على العبد، ويخلف عليه ما أنفق، ويغفر له ذنوب خمسين سنة، ويرجع إلى أهله وما عليه وزر ولا خطيئة إلاَّ وقد مُحيت من صحيفته، فإن هلك في سفره نزلت الملائكة فغسلته وفتحت له أبواب الجنة، ويدخل عليه روحها حتى ينشر، وإن سلم فتح له الباب الذي ينزل منه الرزق، ويجعل له بكل درهم أنفقه عشرة آلاف درهم وذُخر ذلك له، فإذا حُشر قيل له: لك بكل درهم عشرة آلاف درهم، وإن الله نظر لك وذخرها لك عنده»(٤٧).

وقد رواها بسند آخر أيضاً، قال: «**حدثني محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن عبد الله بن**

عبد الرحمن الأصم...»، إلى آخر السند والمتن[48].

ورواها الشيخ الطوسي في التهذيب، قال: «**محمد بن أحمد بن داود، عن علي بن حبشي بن قوني، عن جعفر بن محمد، عن محمد بن إسماعيل السلمي، عن عبد الله بن حماد، عن عبد الله بن عبد الرحمن...**»، إلى آخر السند والمتن[49].

دلالة الرواية: الرواية صريحة الدلالة على وجوب الزيارة؛ ذلك لأنها عبرت عمَّن تركها بأنه عاقٌّ لرسول الله صلى الله عليه وآله، وعاقٌّ لأهل البيت عليهم السلام، ومن الواضح جداً أن العقوق لا تكون إلاَّ بترك الواجب، بل لسان الرواية لسان التهديد والتوعد؛ حيث إنها عدّت تارك الزيارة من المستخفين العاقّين؛ فهذه الرواية صريحة في المطلوب، وهو وجوب زيارة الإمام الحسين عليه السلام، وأنها حقّ ثابت لا يجوز تركه أو الاستخفاف به، إلاَّ لعذر يوجب عدم القدرة على الزيارة.

سند الرواية: إن الخلل في سند هذه الرواية من جهة راوٍ واحد، وهو عبد الله بن عبد الرحمن؛ فإنه وارد في سندي ابن قولويه، وكذا في سند الشيخ الطوسي، وهو الأصمّ كما صرَّح بذلك ابن قولويه، وبقرينة الراوي والذي يروي عنه يتعيَّن في سند الشيخ أيضاً، وعبد الرحمن هذا ضعيف.

قال النجاشي: «**عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ المسمعي، بصري ضعيف، غالٍ ليس بشيء. روى عن مسمع كردين وغيره. له كتاب المزار، سمعت ممَّن رآه، فقال لي: هو تخليط**»[50].

وقال ابن الغضائري: «**عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ المسمعي، أبو محمد. ضعيف، مرتفع القول. له كتاب في الزيارات، ما يدلّ على خبث عظيم، ومذهب متهافت، وكان من كذابة أهل البصرة**»[51].

وقال العلامة في الخلاصة: «**عبد الله بن عبد الرحمن الأصم المسمعي، بصري**

ضعيف غالٍ، ليس بشيء، وله كتاب في الزيارات يدلّ على خبث عظيم، ومذهب متهافت، وكان من كذابة أهل البصرة، وروى عن مسمع كردين وغيره»[٥٢].

وقال السيد الخوئي ـ بعد أن ذكر كلام النجاشي وابن الغضائري المتقدم ـ: **«أقول: ظاهر كلام النجاشي أنه ليس بشيء، أنه ضعيف في الحديث، فلا اعتماد على رواياته»**[٥٣].

أقول: إن كتاب ابن الغضائري لم تثبت نسبته إليه، وكلام العلامة يرجع إلى ابن الغضائري كما هو واضح، فلم يبقَ إلاّ تضعيف النجاشي، وبما أن تضعيفه من جهة الاتّهام بالغلوّ، فقد لا يكفي في تضعيف الراوي، بل قد ذهب بعض الأجلَّة إلى أن مجرد الاتّهام بالغلوّ أمارة وقرينة على الاعتبار وحسن الحال؛ وذلك لأنه لو كان هناك ما يدعو للغمز غير الغلوّ لذُكِر؛ فتكون ساحة الراوي مبرّأة من كل تهمة أخرى غير الغلوّ، وبما أن الغلوّ صار أمره معلوماً؛ فيكون أمارة على اعتبار الراوي.

ولكن مع ذلك، لا يمكن توثيق الأصمّ؛ لقول النجاشي فيه: **«ليس بشيء»** كما ذكر السيد الخوئي. بالإضافة إلى التخليط الذي نسبه النجاشي إليه، خصوصاً وأن التخليط في كتاب المزار، ومن المُطمأن إليه أن هذه الرواية من ذلك الكتاب؛ لوحدة الموضوع.

نعم؛ قد يقال: إن الموجود في كتاب المزار هو أحد مظان الاتّهام بالغلوّ في تلك الأزمنة؛ لأن فيه الفضائل الكثيرة التي كان من الصعب تقبّلها من بعض روّاد المدرسة القمّية؛ فيحمل كلام النجاشي: «ليس بشيء» على التخليط في كتاب المزار، خصوصاً وأن النجاشي لم يرَ كتاب المزار.

ولكن لو سلّمنا ذلك، تبقى وثاقة الأصمّ غير ثابتة؛ لعدم ما يدل عليها.

وأما بقيّة رجال السند، فهم ثقات؛ لأن المراد بالحسين هو الحسين بن

المختار، وهو ثقة، وأما الحلبي، فهو إما أحمد أو عبيد الله، أو محمد، وكلهم ثقات، وإما يحيى الحلبي، ولعله هو الراجح، وهو ثقة ثقة، كما صرّح النجاشي.

الرواية الثامنة: ما جاء في نوادر علي بن أسباط، عمَّن رواه، عن أحدهماعليهما السلام أنه قال: «**يا زرارة، ما في الأرض مؤمنة إلاَّ وقد وجب عليها أن تُسعِد فاطمةعليها السلام في زيارة الحسينعليه السلام**»(٥٤).

دلالة الرواية: إن الرواية واضحة الدلالة على المطلوب؛ حيث بيَّن الإمامعليه السلام أنه يجب على جميع المؤمنات أن يُسعدن فاطمةعليها السلام بزيارة الإمام الحسينعليه السلام، فالرواية نَصٌّ في الوجوب، وهو واضح.

سند الرواية: الرواية غير معتبرة من جهة السند، كما هو واضح.

هذه مجموعة من الروايات التي نصَّت على الوجوب أو هي صريحة فيه، وقد اتضح أن دلالة هذه الروايات تامة، وأن بعضها تام سنداً أيضاً؛ وبذلك يتبيَّن أن زيارة الإمام الحسينعليه السلام واجبة من حيث المقتضي، أي: إن الدليل في نفسه تام على الوجوب، وسوف نستعرض الروايات التي تدلّ بظاهرها على الوجوب أيضاً، ومن ثُمَّ الإشكالات الواردة في المقام؛ لنرى هل هناك ما يمنع من العمل بدلالة تلك الروايات على الوجوب أم لا؟ كل ذلك سنذكره في أبحاث لاحقة تأتي تباعاً إن شاء الله تعالى.

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٦، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه:ج٦ ص٥٢. ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص١٤٣.

(٣) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٦، ص٤٣.

(٤) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ج٤، ص٥٨٠. ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٣١٦.

(٥) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٦، ص٤٨.

(٦) المصدر نفسه: ج٦، ص٤٨.

(٧) المصدر نفسه: ج٦، ص٤٨.

(٨) المصدر نفسه: ج٦، ص٤٩. ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٣٤١.

(٩) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٥٤٦.

(١٠) ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال: ج١، ص٤٦.

(١١) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٧٨.

(١٢) المصدر نفسه: ص٣٢٤.

(١٣) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٦، ص٥٢.

(١٤) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٣٤١.

(١٥) المصدر نفسه: ص٢٣٧.

(١٦) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٦: ص٤٢.

(١٧) المفيد، محمد بن محمد، المزار: ص٢٧.

(١٨) أُنظر: ابن المشهدي، المزار : ص٣٤١. وأُنظر: العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج١٤، ص٤٢٨. والمجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٩٨، ص٣.

(١٩) الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال(المعروف برجال الكشي): ج٢، ص٧٤٨، رقم: ٨٥١.

(٢٠) أُنظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي: ص٢٥١، رقم: ٦٦٠. ابن الغضائري، أحمد بن الحسين، رجال ابن الغضائري: ص٧٧.

(٢١) أُنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست الشيخ الطوسي: ص١٦٣، رقم: ٤٢٧.

(٢٢) النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي: ص٢٣٤، رقم: ٦٢١.

(٢٣) أُنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الشيخ: ص٢٣٧، رقم:٣٢٣٠.

(٢٤) العلامة، الحسن بن يوسف، خلاصة الأقوال: ص٣٧٤.

(٢٥) أُنظر: القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي: ج٢، ص١٣١.

(٢٦) وعنه في الوسائل: ج١٤: ص٤٤٥. المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج٢، ص١٣٣.

(٢٧) الصدوق، محمد بن علي، مَن لا يحضره الفقيه: ج٢، ص٥٨٢.

(٢٨) أُنظر: الصدوق، محمد بن علي، أمالي الصدوق: ص٢٠٦.

(٢٩) أُنظر: المفيد، محمد بن محمد، المقنعة: ص٤٦٨.

(٣٠) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٣٦.

(٣١) المصدر نفسه: ص٢٨٤.

(٣٢) المفيد، محمد بن محمد، المزار: ص٢٦.

(٣٣) أُنظر: النيسابوري، الفتال، روضة الواعظين: ص١٩٤. وأُنظر الحر العاملي، محمد بن الحسن، الوسائل: ج١٤، ص٤٤٤.

(٣٤) المشهدي، محمد بن المشهدي، مزار ابن المشهدي: ص٣٣٩.

(٣٥) أُنظر: الزبيدي، مرتضى، تاج العروس: ج١٠، ص١١٨، مادة فرض.

(٣٦) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٣٧.

(٣٧) أُنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الشيخ: ص٣٢٧، رقم:٤٩١١.

(٣٨) الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث: ج٢٤، ص٢٠٢.

(٣٩) النمازي، علي، مستدركات علم رجال الحديث: ج٨، ص٥٥٤.

(٤٠) أُنظر: ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢١٨.

(٤١) أُنظر: المصدر نفسه: ص٢٩٦.

(٤٢) أُنظر: المصدر نفسه: ص٢٩٦.

(٤٣) الطبري، ابن جرير، دلائل الإمامة: ص٤٨٤.

(٤٤) البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن: ج٢، ص٥٤٢.

(٤٥) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٣٥٧. وأُنظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج١٤، ص٤٣٢.

(٤٦) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٣٥٦. وأُنظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج١٤، ص٤٣٣.

(٤٧) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٤٦.

(٤٨) المصدر نفسه: ص٥٥٣.

(٤٩) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٦، ص٤٥. وأُنظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج١٤، ص٤٢٩.

(٥٠) النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي: ص٢١٧: رقم:٥٦٦.

(٥١) ابن الغضائري، أحمد بن الحسين، رجال ابن الغضائري: ص٧٦.

(٥٢) العلامة، الحسن بن يوسف، خلاصة الأقوال: ص٣٧٢.

٥٣) الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث: ج١١، ص٢٥٩.

(٥٤) علي بن أسباط، نوادر علي بن أسباط(ضمن كتاب الأصول الستة عشر): ص١٢٣، وأُنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٩٨، ص٧٥. النوري، حسين، مستدرك الوسائل: ج١٠، ص٢٥٩.

حوارات وتقارير

تقرير حول مجلة الإصلاح الحسيني

هيئة التحرير

مجلـة الإصـلاح الحسـيني، مجلـة فصـليَّة متخصّصـة بمعـالم النهضـة الحسينية، كما وتُعنى بالدراسات الدينية. استُقي عنوانها من القول الوارد عن الإمام الحسين عليه السلام: «**وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي**».

أهدافها المساهمة في الرقي بالبحوث الدينية وتطويرها وإخراجها بحُلّة علمية رصينة، تحمل روح الأصالة والإبداع، وتواكب فصول التجديد والحداثة في واقعنا العلمي المعاصر، ذلك كلّه من خلال استقطاب الكتابات والبحوث والدراسات العلمية الناهضة، والارتباط بالطاقات الحوزوية والأكاديمية الواعدة والفاعلة في هذا المجال.

ويأمل القائمون عليها أن يكون للعلماء الأعلام، والأساتذة الكرام والباحثين دورهم الفاعل ومشاركاتهم الجادّة لإنجاح هذا المشروع المبارك، عن طريق رفدهم هذه المجلة الفتيّة بالأبحاث والتحقيقات والدراسات العلمية، التي تساهم في إنجاحها وأداء رسالتها.

وتَتّبع المجلة في تقييمها للبحوث والمقالات ـ آلية التحكيم والتقييم العلمي والدقيق من قِبَل كادر متكوِّن من أساتذة لهم تضلُّع وخبرة طويلة في هذا العمل، آخذين بنظر الاعتبار مراعاة الكاتب للنقاط التالية ـ والتي

جُعِلت في ورقة التحكيم ـ:

١ـ ارتباط المقال بالإمام الحسين عليه السلام.

٢ـ التزام الكاتب بالجانب التخصُّصي.

٣ـ خلوّ المقال من الملاحظات العلمية.

٤ـ الإبداع والتجديد في المقال.

٥ـ احتواء المقال على الإثارة العلمية.

٦ـ مراعاة اللغة العلمية والعصرية في المقال.

٧ـ التناسق والتناسب بين عناوين المقال.

٨ـ الالتزام بالمقدار المقرَّر من الصفحات في ضوابط المجلة.

٩ـ خلو المقال من الأخطاء اللغوية والنحوية و...

١٠ـ جودة الخط أو صفِّ الحروف على قرص ليزري.

العناوين المقترحة

هذه مجموعة من العناوين التفصيلية التي تقترحها المجلّة للأساتذة والباحثين ...

بحوث ومقالات في آفاق الفكر الحسيني

- التنوّع في أهداف النهضة الحسينية.
- آفاق الفتح الحسيني.
- آفاق الإصلاح الحسيني.
- انطباق مفهوم الشعائر الدينية على المراسم الحسينية.

- الخروج المسلح ضد الطواغيت في الخطابات الحسينية.
- التعريف بحركة الإمام الحسين ونهضة عاشوراء.
- عقلنة الشعائر الحسينية بين الاتّزان العلمي والجمود الفكري أو التفريط العاطفي.
- تأبين الحسين عليه السلام تأبين الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام (جواب شبهة: لماذا يؤبَّن الحسين عليه السلام فقط؟).
- التعقّل الحرّ والعقل المقلوب.

ـ زهير بن القين وعمر بن سعد نموذجاً.

ـ الحر بن يزيد وابن حوزة التميمي نموذجاً.

- مداليل أراجيز معركة عاشوراء.
- الظواهر الكونية ومقتل الحسين (بحث في دلالات بعض الظواهر الكونية).
- مسلم بن عقيل وقراءته السياسية لأحداث الكوفة.
- الحسينية والمسجد تنوُّع الدور ووحدة الهدف.
- أثر النهضة الحسينية في إيقاظ الشعوب المظلومة.
- الإمام الحسين وعيسى بن مريم عليهما السلام وجوه الاشتراك والافتراق.
- الرؤية العسكرية للإمام الحسين عليه السلام يوم الطف.

ـ عدم تكافؤ المعسكرين.

ـ السياقات العسكرية.

ـ الرؤية البعيدة.

ـ القراءة الصحيحة.

- خروج الحسين عليه السلام إلى كربلاء بين الأهداف والقدر المحتوم.

- العطاء الحسيني في مجالس عاشوراء (الآليات الصحيحة والإشكالات).
- مثاليَّة النهضة الحسينية والتخطيط الإلهي.
- الإمام الحسين عليه السلام بين طلب الإصلاح وتحقيقه.
- كل يوم عاشوراء (واقع ملموس أم شعار غير مدروس؟).
- تنوُّع الإجابة لمَن خالف الحسين في الخروج (أسباب ودلالات).
- المقارنة بين ثنائية الاستنصار والإباء الحسيني.
- أعداء الإمام الحسين عليه السلام وتعمُّد الجريمة طبع أم تطبُّع؟
- رجعة الإمام المنتصر (الحسين عليه السلام).
- أهل البيت عليهم السلام ونقلهم لتفاصيل واقعة الطفِّ.
- مقولة: «**لئلا تخلو الأرض من حجّة**» في يوم عاشوراء ووجود الإمام الباقر عليه السلام.
- الإمام الحسين عليه السلام بين البكاء على أعدائه والدعاء عليهم. (إشكالية تقاطع الموقفين).
- مسير الحسين عليه السلام إلى كربلاء ودور إخوة مسلم.
- علي الأكبر ومنصب الإمامة.
- دور المرأة في نجاح النهضة الحسينية.
- مقتل الحسين عليه السلام ومشيئة الله.
- محورية العاطفة في النهضة الحسينية.
- الشعائر الحسينية وثنائية الفكر والعاطفة.
- الشعائر الحسينية ودورها في الإصلاح الاجتماعي.
- عقلنة الشعائر بين الوسطية وأخطار التفريط.
- دعاوى الإصلاح في الشعائر الحسينية إلى أين؟
- دواعي اهتمام الشيعة بمقتل الحسين عليه السلام دون غيره من

المعصومين عليهم السلام.

- سبي النساء ومشيئة الله.
- فداء المعصوم لغيره.

ـ قوله عليه السلام: «اركب بنفسي أنت».

ـ زيارة الإمام الصادق لشهداء كربلاء «...بأبي أنتم وأمي...».

بحوث في تاريخ وتراث النهضة الحسينية

- دراسات في مصادر عاشوراء.
- في رحاب أصحاب الحسين عليه السلام.

ـ حبيب بن مظاهر شيخ الأنصار

ـ الحُرّ الرياحي

ـ وهب النصراني حديث العهد بالإسلام

- الموقع الجغرافي لأرض المعركة في كربلاء.
- مالكية أهل البيت لأرض كربلاء.
- تاريخ التعزية والرثاء الحسيني.
- العقيلة زينب عليها السلام بعد واقعة كربلاء.
- مرقد السيدة زينب وتعدُّد الأقوال.
- بكاء الإمام الحسن على أخيه الحسين عليهما السلام.
- قصيدة وشاعر حسيني.
- دراسات في الخطابات الحسينية.

ـ خطبة الحسين عليه السلام في المدينة

ـ خطبة الحسين عليه السلام في مكَّة.

ـ خطبة الحسين عليه السلام في طريقه إلى كربلاء

ـ خطبة الحسين عليه السلام في كربلاء

- الإمام السجاد عليه السلام وأهل الكوفة.
- السبايا وأهل الكوفة.
- مرقد السيدة رقيَّة.
- موقف البيت الأُموي من الإمام الحسين عليه السلام.
- الإمام الحسين عليه السلام والحجيج المكّي.
- رسائل الإمام الحسين عليه السلام إلى أهل البصرة.
- موقف المجتمع البصري من النهضة الحسينية.
- موقف المجتمع اليمني من النهضة الحسينية.
- موقف المجتمع الخراساني من النهضة الحسينية.
- ثورة التوّابين (المناشئ والنتائج).
- المختار الثقفي المنتقم لأهل البيت عليهم السلام.
- القبائل المجاورة لكربلاء ونُصرة الحسين عليه السلام.
- غياب بني العباس عن واقعة كربلاء.
- رواة الأحداث في واقعة الطف.
- وصية الإمام الحسين عليه السلام لمحمد بن الحنفيَّة.
- مَن لم يلحق بنا لم يبلغ الفتح.
- أُمّ سلمة وخبر التربة.
- الأوقاف الحسينية تاريخها أنواعها...
- القصّة ودورها في إبراز ملحمة عاشوراء.
- تُهمة الخرافات والأساطير في تراث النهضة الحسينيّة.

- ظاهرة ازدياد التوجُّه الديني والترابط الاجتماعي في الأيَّام الحسينيّة.

فقه النهضة الحسينية

- هل الشعائر الحسينيّة توقيفية؟
- المباني الفقهيّة للشعائر ومجالس العزاء.
- دور الزمان والمكان والمجتمع في تحديد الشعائر الحسينيّة.
- دراسة فقهيّة لشرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي استجمعتها النهضة الحسينيّة.
- الروايات المقارنة بين مراسم الحجّ ومراسم عاشوراء (دلالة وسنداً).
- بين السنّة الحسنة والبدعة المحرّمة:

ـ بناء الحسينيات أنموذجاً

ـ ركضة طويريج أنموذجاً

ـ مراسم الشبيه والتمثيل أنموذجاً

ـ التطبير أنموذجاً

ـ ضرب السلاسل ولطم الصدور أنموذجاً

- الشعائر الحسينيّة والإضرار بالنفس.
- التطبير بين العناوين الأوليّة والثانويّة.
- الملكيّة الشخصيّة وتوسعة الحرم الحسيني.
- الأناشيد والمراثي الحسينيّة في الميزان الفقهي.
- زيارة الحسين بين الوجوب والاستحباب.
- تطبيق نظريّة الأهمّ والمهمّ على الشعائر الحسينية.

ـ شعائر الحسين والممارسات العباديّة الأُخرى

ـ التزاحم بين مصاديق الشعائر الحسينيّة

- الضوابط الفقهيّة في أداء زيارة الحسين عليه السلام.
- هدايا ضريح سيّد الشهداء (الموقف الشرعي).
- حكم البكاء على سيّد الشهداء عليه السلام.
- حكم الجزع على سيّد الشهداء عليه السلام.
- حكم لبس السواد على سيّد الشهداء عليه السلام.
- السجود على التربة الحسينيّة بين الجواز والاستحباب.
- الإبكاء على الحسين عليه السلام بلسان الحال.
- صلاة الإمام الحسين عليه السلام يوم عاشوراء بين الرخصة والعزيمة.
- تربة قبر الحسين عليه السلام (حدودها واستحباب الاستشفاء بها).
- حكم الرثاء بما رُوي في عاشوراء:

ـ ليلى أم علي الأكبر أنموذجاً

ـ خطاب الحسين عليه السلام وسكينة أنموذجاً

ـ فاطمة الصغرى أنموذجاً

ـ زواج القاسم أنموذجاً

دراسات دينية

١ـ دراسات عقائديّة

- الضابطة في تحديد أصول الدين.
- تحديد أصول الدين في خمسة (تاريخه ـ أسبابه).
- التقليد في أصول الدين (بين الرفض العقدي والمقبوليّة الفقهيّة).

- حجية خبر الواحد في أصول الدين.
- كفاية الظن في صحّة المعتقد.
- العقيدة بين الغلوّ والتقصير.
- القضاء والقدر.
- عقيدة البداء (دراسة في الأدلة والمعطيات).
- استغفار الأنبياء والأوصياء والعصمة المطلقة.
- النبوّة وحقيقة الوحي.
- العصمة المطلقة وروايات سهو النبي في الصلاة.
- أفضليّة مقام الإمامة على النبوّة والرسالة.
- البيعة ودورها في قيادة المجتمع.
- موقعيّة الزهراء عليها السلام في أصول الدين.
- مصحف فاطمة حقيقته ومحتواه.
- عقيدة الرجعة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.
- عقيدة التوسل بالأنبياء والأوصياء عليهم السلام.
- تفضيل الأئمّة على الأنبياء والمرسلين.
- تكذيب مدّعي المهدويّة في زمن الغيبة وعدم مطالبته بالمعجزة.
- دور العلماء في معرفة علامات الظهور ووقت حصولها (دراسة روائيّة).
- المعاد الجسماني والروحاني (دراسة في الأدلّة والمعطيات).

٢ـ دراسات تاريخية

- النصّ التاريخي ومعايير اعتباره.
- مناهج كتابة التاريخ ودراسته.
- مراحل تدوين التاريخ الإسلامي.

- روّاد التاريخ الإسلامي وأمانة نقل الحوادث.

ـ المسعودي أنموذجاً.

ـ الطبري أنموذجاً.

ـ ابن الجوزي أنموذجاً.

ـ ابن الأثير أنموذجاً.

ـ ابن خلّكان أنموذجاً.

- تأثير عقيدة المؤرِّخ في كتابة التاريخ
- التأثير السياسي على المؤرِّخين

ـ الواقدي في كتاب المغازي أنموذجاً.

ـ ابن شبة النميري في تاريخ المدينة أنموذجاً.

ـ الخطيب البغدادي وتاريخه نموذجاً.

- قراءة المستشرقين للتاريخ الإسلامي.
- قصص الأنبياء ودسِّ الخرافات.
- ظاهرة رمي المؤرِّخين الإسلاميين بتهمة التشيِّع.

ـ المسعودي أنموذجاً.

ـ اليعقوبي أنموذجاً.

- مؤرِّخو البلاط الحاكم بين تدوين الحقائق وتغييبها.
- تأثير التاريخ في النتائج الفقهية.
- مقوِّمات المؤرِّخ والتاريخ.
- أثر التاريخ في التنقيح الرجالي.

- تدوين التاريخ عند المذهب الإمامي.

٣ـ دراسات في الفقه وأصوله

- أصول الفقه بين واقع الحاجة ودعوى التورُّم.
- مناشئ التطوُّر في أُصول الفقه الشيعي.
- علم الأُصول بين الأصالة والتجديد.
- أدوات البحث الدلالي عند الأُصوليين.
- علم الأصول والآليات الصحيحة لقراءة النصّ الديني.
- ضوابط الاجتهاد ومثبتاته وعلائمه.
- ظاهرة التقليد في الفقه (الأسباب والمناشئ).
- تقليد الأعلم بين النصوص الشرعيّة والأدلّة العقليّة.
- الاجتهاد وحاجة المجتمع.
- مدار الأعلمية بين الإحاطة بالفقه أو الأصول.
- ظاهرة الاحتياطات عند فقهاء الإماميّة.
- كثرة الاحتياط ودلالته على الأعلميّة.
- مساحة العقل في الحركة الأصوليّة عند الإماميّة.
- فلسفة الفقه (علم في طور التشكيل).
- الأصوليّون والأخباريّون.
- المحدّثون والأخباريّون وجوه الاتّحاد والافتراق.
- معالم المدرسة الأصوليّة عند الوحيد البهبهاني.
- مقاصد الشريعة متنفَّس أم حاجة ملحّة.
- العناصر المرنة في الفقه الإسلامي.

ـ منطقة الفراغ.

ـ مدخليّة الزمان والمكان في استنباط الأحكام.

ـ الثابت والمتغيّر في الشريعة.

- تقليد الميِّت ابتداءً بين النفي والإثبات.
- التجزؤ في الاجتهاد بين الإمكان وعدمه.
- المحدِّث البحراني مَعْلَمٌ على الطريق.
- الأحكام العقلائية معالم وخصائص.
- الفقه المقارن في المدرسة الإماميّة وأسباب الأفول.
- المناهج الفقهيّة:

ـ ابن الجنيد أنموذجاً.

ـ الشيخ الطوسي أنموذجاً.

- قراءة في كتب الفقه وأصوله:

ـ مَن لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق.

ـ فقه الرضا للشيخ علي بن بابويه.

ـ العويص للشيخ المفيد.

ـ التذكرة في أصول الفقه للشيخ المفيد.

ـ عُدَّة الأصول للشيخ الطوسي.

- المسح على الأرجل أو غسلها (بحث مقارن).
- حيَّ على خير العمل في الأذان (بحث مقارن).
- اشتراط إذن الولي في النكاح (بحث مقارن).
- الجمع بين الصلاتين.

- صلاة القصر بين حكمة التسهيل وعموم الحكم.
- الشهادة الثالثة في الأذان.
- حكم التقيَّة في الإسلام.
- نظرة فقهيَّة إلى تشييد القبور والأضرحة.
- تزيين وزخرفة المراقد والمساجد من منظار فقهي.
- حكم زيارة القبور.
- حكم اللعن في الكتاب والسنَّة.
- حكم اللحوم المستوردة من الدول غير الإسلامية.
- الزواج من غير المسلمين (دراسة فقهية).
- تعدُّد الزوجات.
- الزواج المؤقَّت.
- الإرث والعطاء غير المتساوي بين الذكر والأنثى.
- نظام العقوبات في الإسلام.
- حكم المرتد عن الإسلام.
- حكم السحر والكهانة والتنجيم في الإسلام.
- الاستخارة (دراسة فقهية).
- القسم بغير الله (دراسة فقهية في الآيات والروايات).
- الطعن والاستئناف والتمييز بعد حكم الحاكم.
- علم القاضي.
- خصائص قضاء أمير المؤمنين عليه السلام.
- القصاص وعقوبة الإعدام في الإسلام.
- ولاية الفقيه والحكم الإسلامي (دراسة فقهيَّة).

- مفارقات بين القوانين الشرعيّة والقوانين الوضعيّة (القضاء نموذجاً).
- موارد الزكاة.
- التلقيح الصناعي.
- زراعة الأعضاء.
- الموت السريري.
- السندات.
- البنوك.
- رؤية الهلال.
- الشعيرة.
- المعاهدات الدوليّة في الحكومة الإسلاميَّة.
- التجنيد في الفقه الإسلامي.
- أحكام العيش في الدول غير الإسلاميَّة.
- الجهاد في زمن الغيبة.

٤ـ دراسات قرآنية

- نظريّة المعرفة القرآنيَّة.
- تاريخ الحركة التفسيريّة للقرآن الكريم.
- مناهج المفسِّرين
- الأدب العربي في القرآن الكريم.
- الكفر والتكفير في الرؤية القرآنيّة (دراسة في الأبعاد العقديَّة والاجتماعيَّة).
- مبدأ التعدديَّة الدينيَّة في القرآن الكريم.

- مفهوم الحق والحقيقة في القرآن الكريم.
- مبادئ علم الاجتماع في القرآن الكريم.
- مبادئ الاقتصاد الإسلامي في القرآن الكريم.
- مبادئ الإصلاح الاجتماعي في القرآن الكريم.
- الحصانة الفرديَّة والاجتماعيَّة في القرآن الكريم.
- العدالة الاجتماعيَّة في القرآن الكريم.
- منظومة الحقوق في القرآن الكريم.
- أصول السلام العالمي في القرآن الكريم.
- نظام الأحزاب في القرآن الكريم.
- القرآن الكريم ومحاربة الخرافة والأساطير.
- ظاهرة تكرار القصص والآيات في القرآن الكريم.
- حقيقة الطاغوت في القرآن الكريم.
- حقيقة الجن في القرآن الكريم.
- حقيقة الإسراء والمعراج في القرآن الكريم.
- صراط أم صراطات مستقيمة (دراسة قرآنيَّة).
- دور الملائكة في حياة الإنسان (دراسة قرآنيَّة).
- دور إبليس في حياة الإنسان (دراسة قرآنيَّة).
- الاحتفال بمواليد الأنبياء والحجج (دراسة قرآنيَّة).
- المحكم والمتشابه في القرآن الكريم.
- دراسة مقارنة بين المنهج الأخلاقي في القرآن والكتب الأخلاقيَّة.
- حقيقة الإمامة في القرآن وآثارها الاجتماعيَّة.
- حقيقة الإمامة في القرآن وآثارها الإنسانيَّة.

- حقيقة الإمامة في القرآن وآثارها السياسيَّة.
- المفاهيم القرآنيَّة بين المثاليَّة وواقع الفطرة.
- القرآن وتقوية الإرادة (المعالجات القرآنيَّة لضعف الإرادة).
- علاقة السور والآيات ببعض الآثار.
- البسملة وآثارها الاجتماعيَّة والتربويَّة وتصدير القرآن بها.
- آثار فقدان الشخصيَّة من المنظور القرآني.
- آثار الأعمال والعقوبات الدنيويَّة وفق المنهج القرآني.
- دور الرّسل في تثبيت المنهج العقلي في الاستدلال (نظرة قرآنيَّة).
- حقائق المعاجز والكرامات ووهم الخرافات.
- جمع القرآن وتدوينه (دراسة في الروايات).
- التفسير الموضوعي والحاجة إليه.
- التفسير العلمي للقرآن الكريم.
- القواعد التفسيرية في ضوء كلمات الأئمَّة عليهم السلام.
- نظريَّة البطون والتأويل في القرآن الكريم.
- علم المناسبة والسياقات القرآنيَّة (بحث تفسيري مقارن).
- الإعجاز القرآني ومعالجة بعض الشبهات.
- التبيان وجامع البيان (وجوه الافتراق والالتقاء).
- هرمونيطيقيا النصّ القرآني.
- التعاطي بين السنَّة والقرآن (تبادل الأدوار بين القرآن والسنة).
- تعدُّد القراءات وإشكاليَّة التحريف.
- نسخ التلاوة والحكم أجلى صور التحريف في القرآن.
- ترجمان القرآن الكريم بين الحاجة ونقص المضمون.

- تفسير القرآن بالقرآن (نظرة تحليليَّة).
- دراسة في أهمِّ الإصدارات القرآنيَّة (كتب ـ دوريَّات ـ موسوعات ـ معاجم).
- التاريخ والحوادث التاريخيَّة في القرآن الكريم.
- القرآنيُّون (دراسة وتقويم).
- الصور التعبيريَّة في القصَّة القرآنيَّة.
- الحروف المقطَّعة (الأسرار والمداليل).
- تصنيف القرآن إلى أثلاث أو أرباع (دراسة من خلال الروايات القائلة: «ربع فينا وربع...»)
- المساحة التشريعيَّة في القرآن الكريم.
- التفسير الروائي (منهجه ومعالمه).
- أسباب النزول وأثره في التفسير.
- الإعجاز العلمي في القرآن كيف نفهمه بالنظر إلى عدم ثبات العلم؟
- أسلوب المناظرة والجدل والحوار في القرآن الكريم.
- نظرة نقديَّة لكتاب (الشيعة الاثنا عشرية ومنهجهم في تفسير القرآن الكريم) للدكتور محمد العسَّال.
- مطالعة في كتاب (تلخيص البيان في مجازات القرآن) للشريف الرضي.
- الشاهد القرآني في علم النحو.
- تاريخ التفسير المدوَّن عند الشيعة.
- منهج العلاَّمة الطبرسي في تفسير البيان.
- وقفة مع الرازي وتفسيره للآيات الولائيَّة:

ـ آية التطهير أنموذجاً.

ـ آية ﴿وكونوا مع الصادقين﴾ أنموذجاً.

- وراثة الأنبياء في القرآن الكريم.
- رسالة الحجّ من منظور قرآني.
- دراسة في سبب نزول آية التطهير ومعطياتها.
- ظاهرة الوحي عند المستشرقين (نقد وتحليل).
- صناعة الوحي بين التجريد المطلق والشخصنة المفرطة.
- المنهج التفسيري للعلاَّمة الطباطبائي في تفسير الميزان.
- خصائص الهادي والهداية في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾.
- إشكاليَّة التفسير بالرأي.
- أدوار التفسير من القرن الأول إلى القرن السابع.
- متبنَّيات المفسِّر وتحميلها على القرآن (في ظلال القرآن أنموذجاً).
- دور التفسير في تطبيق القرآن على الحياة الإنسانية.
- طبيعة المعالجات القرآنية للمفاسد الاجتماعيَّة.
- تحديد واقع مهجوريَّة القرآن ﴿رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾.
- ثنائيَّة القرآن والعترة.
- تربية الأولاد من منظور قرآني.
- معالم المنهج التربوي في القرآن.

دراسات في التراث الديني

- عزاء الإمام الحسين عليه السلام في روايات أهل السنَّة.

- ظاهرة خذلان الأمَّة للمصلحين (العلل والأسباب):

ـ خذلان الأُمَّة لأمير المؤمنين أنموذجاً.

ـ خذلان الأُمَّة للإمام الحسن أنموذجاً.

ـ خذلان الأُمَّة للإمام الحسين أنموذجاً.

- كتب الأدعية والزيارات من سمات مذهب أهل البيت عليهم السلام (دراسة مقارنة).
- الاحتفال بالمواليد والأعياد.
- بحار الأنوار وكنز العمَّال (دراسة مقارنة).
- الروايات الواردة في يوم عاشوراء (بحث مقارن).
- ضياع الكتب وأثره على الواقع الديني (يلاحظ كتاب الذريعة).
- مناظرات الأئمَّة عليهم السلام وأصحابهم في التراث الشيعي.
- كتب الملاحم والفتن وأثرها في حركة المجتمع.
- نهج البلاغة بين قوَّة المضمون والتشكيك في الأسانيد.
- كتاب سليم بن قيس في معيار النقد العلمي.
- كتاب تحف العقول دراسة في السند والمضامين.
- مساجد مكَّة والمدينة في عصر النبوَّة بين أسباب البناء وتعمّد التغييب؛ دراسة تنقيبيَّة تاريخيَّة عن إعداد المساجد في زمن النبي صلى الله عليه وآله وأهداف بنائها وأسباب إهمالها.
- قبور الأنبياء في وادي الرافدين (دراسة توثيقيَّة).
- أبناء الأئمَّة وواقع الأضرحة في العراق.
- دراسة مقارنة بين الكافي وصحيح البخاري من العناوين إلى المضامين.
- كتاب الاحتجاج (دراسة في المقدِّمة وأسباب التأليف).

- خطبة الغدير (عُمق المضمون ورصانة الاستدلال).
- قبور الصالحين في بقيع الغرقد (أسباب الإهمال وتعمُّد الإخفاء).
- تاريخ تشييد الأضرحة ارتباط الماضي بالمستقبل.
- المكتبات العامَّة والكتب التراثيَّة:

ـ مكتبة كاشف الغطاء أنموذجاً.

ـ مكتبة السيِّد محسن الحكيم أنموذجاً.

- طرق وأساليب حفظ التراث.

تحقيقات في الأدعية والزيارات

- زيارة قبور الأئمَّة والأولياء بين المشروع والممنوع.
- الدلالات الزمانيَّة في زيارات الإمام الحسين عليه السلام.
- دعاء عرفة عند الكفعمي والسيد ابن طاووس.
- المعاني التربويَّة في الزيارات الحسينيَّة.
- منهج السيِّد ابن طاووس في كتاباته حول الأدعية.
- ثواب زيارة الحسين عليه السلام (دراسة روائيَّة).
- الصور والمعاني التوحيديَّة في دعاء عرفة.
- وراثة الحسين عليه السلام للأنبياء (زيارة وارث).
- زيارة الحسين عليه السلام ونقص الإيمان «**مَن لم يزر الحسين كان ناقص الإيمان**».
- التوسُّل وزيارة الحسين عليه السلام (دراسة وتحقيق).
- زيارة عاشوراء (دراسة في السند والمضمون).
- زيارة الأربعين (دراسة في الأدلَّة والمعطيات).
- حجّ بيت الله وزيارة الحسين عليه السلام. (مكَّة وكربلاء) ثنائيَّة

التفاعل والاقتراب.

- الصحيفة السجاديَّة والمنهج التربوي.
- المناجاة الخمس عشرة وحقيقة العبودية .
- دور المناجاة في صقل الشخصيَّة الإسلاميَّة.
- المناجاة الشعبانيَّة (ودقائق المعارف).
- الزيارات العامَّة (دراسة في الصدور والدلالات).
- دعاء العهد (قراءة في السند والمضامين).
- أدب العبوديَّة في الأدعية والزيارات.
- تكرار الزيارات (الأهداف والغايات).
- هبوط الملائكة لأداء زيارة المعصومين (دراسة روائيَّة).
- شرائط وآداب زيارة الأئمة.
- تأخُّر أو عدم إجابة الدعاء الأسباب والشرائط.
- آثار الأدعية في سعة الرزق وعلاقات المضمون بالأثر.
- آثار الزمان والمكان في استجابة الدعاء.
- الذكر والمناجاة والدعاء (الفوارق والآثار).
- تناسب مضمون الدعاء مع حالات الداعين.
- حركات اليد وتأثيراتها في استجابة الدعاء.
- حضور القلب في الأدعية والزيارات.
- نظر الله إلى زوار الحسين يوم عرفة قبل نظره إلى حُجَّاج بيته (دراسة في السند والمضمون).

قراءات في كتب

- قراءة في كتاب (قبَّة الحسين) الدكتورة نعمات أحمد فؤاد.

- قراءة في كتاب على خُطى الحسين للمستبصر الدكتور أحمد راحم النفيس.
- قراءة في كتاب بصائر الدرجات.
- قراءة في كتاب نوادر الحكمة.
- قراءة في كتاب قرب الإسناد.
- قراءة في كتاب كامل الزيارات.
- قراءة في كتاب علل الشرائع.
- قراءة تحليليَّة في كتاب دعائم الإسلام.
- قراءة في وسائل الشيعة (دراسة في الأسلوب والمنهج).
- قراءة في (ثواب الأعمال وعقاب الأعمال).
- قراءة في كتاب (الوافي).
- قراءة في تفسير العسكري عليه السلام.
- قراءة في تفسير العياشي.
- قراءة في كتاب تجريد الاعتقاد.
- قراءة في كتاب ولاية الفقيه للشيخ المنتظري.
- قراءة في صحيح البخاري.
- قراءة في صحيح مسلم.
- قراءة في سنن الترمذي.
- قراءة في كتاب المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري.
- قراءة في كتاب ميزان الاعتدال.
- قراءة في كتاب الإصابة.
- قراءة في كتاب طبقات المدلّسين.

- قراءة في كتاب فهرست ابن النديم.
- قراءة في كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة.

وسيكون استقبال المقالات والبحوث على العنوان التالي:

العنوان: العراق/ النجف الأشرف/ شارع المدينة/ مقابل جامع الجوهرجي.

البريد الإلكتروني: m_aslahhuseini@yahoo.com

النقال: ٠٧٨١٢٦٤٢٩٠٣ ـ ٠٧٧١١٦٠٢٣٢٩

